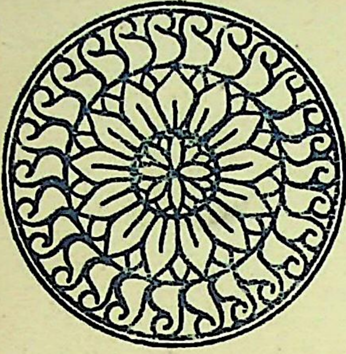
Vol. XLIII ]  January—December, 1987  [ Parts



# JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRITA VIDYAPEETHA



*EDITORS*
G. C. Tripathi
Maya Malaviya

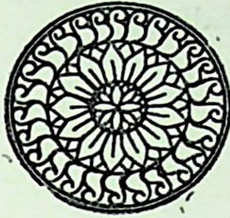
I S S N 0016—4461

*Journal of the*
*Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha*
(formerly : *Journal of Ganganatha Jha Research Institute*)
A Journal devoted to Oriental Studies in general
and Indological studies in particular

The sketch on the cover depicts a pillar in the 'Horse Court' of the Ranganātha Temple at Srirangam

*Published by*
G. C. Tripathi, Ph. D., Dr. Phil., D. Litt.
*Principal*
Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha
Chandrashekhar Azad Park
Allahabad-2
India.

Vol. XLIII ] January—December 1987 [ Parts 1-4



# JOURNAL OF THE GANGANATHA JHA KENDRIYA SANSKRITA VIDYAPEETHA

*EDITORS*

**G. C. Tripathi**

**Maya Malaviya**




**Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha**
**Chandrashekhar Azad Park**
**ALLAHABAD-2**
**1991**

The Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha is a constituent Institute of *Rashtriya Sanskrit Sansthan*, Delhi, which is run under the auspices of the Ministry of Human Resources Development, Govt. of India.

●

गङ्गानाथप्रसृमरयशश्चन्द्रिकाधौतहर्म्यं
कूजद्विद्वद्विहगनिवहानेकगीताभिरामम् ।
काले काले कुसुमितनवान्वेषणाऽऽमोदिताशं
विद्यापीठं जयतु जगतां भूयसे मङ्गलाय ॥

●

*Annual Subscription*

Inland : Rs. 60/-　　　Foreign : $ 15/-
(*including postage and registration charges*)

Printed at Shakuntal Mudranalaya
34, Balrampur House, Allahabad-2

JOURNAL

OF THE

GANGANATHA JHA

KENDRIYA SANSKRIT VIDYAPEETHA

Vol. XLIII January-December 1987

CONTENTS

ENGLISH SECTION

## गैर्वाणी-गौरव-ग्रन्थमाला

# CONVENTIONALISM AND REALISM IN SANSKRIT DRAMA

Dr. ANUPA PANDE
ALLAHABAD

The *Nāṭya śāstra* presents a fine balance of the coventional and realistic elements in Sanskrit drama. The drama is an imitation of *loka* or society, that is, human nature, social usage and behaviour. The very word *lokānukṛti* is the proof of the realistic approach of the Sanskrit drama.

A common criticism against Sanskrit drama is that its characters are conventional types and not real individuals. The dramatic forms are said to have conventional happy endings. Dramaturgical works are thus said to have become the sources of dramatic compositions If true, this is undoubtedly a great flaw. Actually, however, we must remember that Sanskrit drama in theory, as well as in practice believes in the combination of convention and realism—*nāṭyadharma* and *lokadharma*. Social representation (*lokānukaraṇa*) was an acknowledged primary object of drama, although it intented to communicate an inner

experience through its medium. The practical constraints on the stage necessarily made this representation a mixture of realistic and conventional elements. This was clearly recognised, and the aspects of representation were termed *Lokadharmī* and *Nāṭyadharmī*.[1] The two *dharmīs* or dramatic modes briefly correspond to 'Nature' (*svabhāva*) and Image (*vibhāva*), the latter subsisting only in a dramatic spectacle.[2] The real world has a natural mode leading to experiences of pleasure and pain but it can become the occasion of pure Enjoyment (*Rasa*) only when it is transformed into a spectacle.[3]

It is necessary to grasp the conception of society and man which is presupposed by Sanskrit drama and dramaturgy with Bharata at its head in order to see through the hollowness of the objection alluded to above. Society itself was regarded not as a simply natural product of casual factors but rather as a moral order based on *dharma* declared by the *Śāstras*. A merely animal herd or *Samāja* is different from a human society or *Samāja*, which is distinguished by *dharma* or moral Law. Thus, a certain formal and idealistic perspective was necessarily present in that age for the viewing of social reality. Social categories of *varṇa* and *āśrama* and other social and ritual relations appear to them more real than the merely instinctive behaviour of human being. As regards human nature, the general presumption

1. *Nāṭyaśāstra*, 18, 70 86.

2. *Svabhāvo lokadharmī tu vibhāvo nāṭyam eva hi*. *ibid*. 21, 203.

3. The *Vibhāvas* are regarded as *alaukika*.

is that the constituents of human nature are universal, though each individual has a specific character formed by his own actions. It follows thus, that in drama, even in the representation of a real individual singular and common features are inevitably mixed up.

*Lokadharmī*[4] consists of natural feelings and conditions (*Svabhāvabhāvopagatam*), social usage and behaviour (*lokavārtāpriyopetam*) and natural acting (*Svabhāvābhinayopetam*). *Loka* or society is here understood as an order based on human nature (*Svabhāva*) and established usage (*vārtā*)[5]. Social usage or action patterns (*lokavyavahāra*) depend on natural activity (*karma*) as well as the norms of moral on law (*dharma*)[6]. Human nature, thus, is not considered to

---

4. *Ibid.* 13, 71-72 Abhinava explains '*Yadā kavir yathāvṛttavastumātram varṇayanti naṭaśca prayuṅkte na tu svabuddhikṛtam rañjanāvaicitryam tadā tāvān sa kāryabhāgaḥ prayogabhāgaśca lokadharmāśrayaḥ tatra dharmī.* (*Abhinavabhāratī. Nāṭyaśāstra.* Vol. II, p. 215) *lokadharmī* follows the facts as given and does not introduce innovative and entertaining variations. Drama and poetry may indeed follow either social reality or imagination." *Kāvyanāṭyayoḥ lokānusāritvam vā vaicitryayogitvaṁ vā dharmaḥ.* (*Ibid.* l c.)

5. '*Vārtā*' usually has two meanings, viz, livelihood and news or social currency. Cf *Amarakośa.* 1, 6, 7; 2, 9, 1; 3, 3, 75. (*vārtā vṛttau janaśrutau*). Here, as Abhinava says "*lokavārtā lokaprasiddhiḥ*" (*Abhinavabhāratī*, 11. p. 214).

6. Cf. *Manusmṛti* 2, 2-5; Kullūka on *ibid*, 2. 5. "*Nāṭya-*

be intrinsically constituted or determined by social development.[7] Although the specificity of Indian social order was well recognised it was not understood in terms of any socio-historical determinism[8]. It was believed to be the result of a unique and timeless tradition[9]. The fact is that in Ancient India as in mediaeval Europe, human society was understood in terms of cosmic and moral constraints rather than in terms of ephemeral historical economic relations[10]. For this reason, the theme and and practice of drama tended to be, on the whole, conservative, taking the social order for granted and concentrating mainly on the psychic and moral roots of human conduct.

---

*icchā niṣidhyate kintu Śāstroktakarmasu samyag Vṛttir vidhīyate*".

7. According to *Bhagavadgītā*, social relations are based on nature and functions "*Cāturvarṇyam mayā sṛṣṭam guṇakarmavibhāgaśaḥ*".

8. *The purāṇas* recognise the distinctive feature of India to be *Cāturvarṇya. Vāyu*, 45, 82-86; *Matsya.* 114, 5-7; *Mārkaṇḍeya.* 56, 1-2

   That is why Bhārata is said to be *Karmabhūmi Nāṭyaśāstra.* 18-100

9. The timelessness is with respect to ordinary empirical history. The cosmic history of the *Yugas* does transform human nature and *dharma*, ibid 1, 8.

10. Cf F. W. Maitland (tr.) *Gierke's Political Theories of the Middle Age*, pp. 7-8.

In representing society, drama did not intend to present a documentary, but to create a suggestive image and for this reason no attempt was made to develop elaborate realism. The stagecraft depended on the extensive use of signs, symbols and purely conventional representation called *nāṭyadharmī*. If lokadharmī meant 'belonging to the world', *nāṭyadharmī* meant 'belonging to the stage', The latter, thus, meant not only conventional but creative innovation of the theatre also. Dance and music come under this category Dance involved both *nṛtta*[11] and *nṛtya*, both belonging predominantly to the *nāṭyadharmī* mode, *Nṛtya* involovd acting, but in a limited sense. *Nṛtya* was *bhāvāśrayābhinaya*—the dancer expressed emotional states through the motion and disposition of his limbs. *Nṛtya* is a mere spectacle. Unlike *nṛtya*, *nāṭya* uses not merely the language of bodily gestures and movements but primarily the language of articulate speech. Speech and emotions were rendered with much natural realism. Dramatic speech required not only the realistic rendering of natural speech in all variety of situation, but the manner in which speech was affected by sickness, old-age, childhood, deathbed, hurry etc. was also to be carefully represented. Conventional gestures were used to convey that the speech was a soliloqy (*Svagata*), or a whisper (*karṇe*) or an aside (*janantika*) or a secret shared by a character with the audience. For the aside, thus, the gesture called the *tripatākā hasta* was used. The stage did not use properties except sparingly. *Āhāryābhinaya* meant

---

11. *Nṛtta* was a pure dance sequence. It denotes the movements of limbs in a definite rythm and tempo- *nṛttam tālalayāśrayam*', *Daśarūpakam*, 1. 9. (with the Comm. of Dhanika.)

the preparations in the green room. The *Nāṭyaśāstra* mentions four types of *āhāryābhinaya*[12] (a) *pusta* or model work, (b) *alaṃkāra* or decoration (c) *aṅgaracanā* or make-up in accordance with role. (d) *Sajīva* or different objects respresented on the stage. Model work or *pusta* was of three different kinds viz., (a) *sandhima,* which included productions made up from joining pieces of birch and bamboo and covering them up with skin and clothes. The second was called *Vyājima.* Here some machanical means (*yantreṇa*) was used for moving the model, such as by a string. In the *Mṛcchakaṭika,* a clay toycart gives the name to the play. In the *Bālarāmāyaṇa* we have mechanical dolls. The third variety was the *veṣṭima* where a covering of lac or wax was used. The general principle was not that of stark realism but of conventional representation. As Abhinavagupta comments- "The kind of production that depends on much use of wooden machines is not to be used in our theatrical productions because it implies a great deal of labour (*khedāvaha*)," mountains, vehicles, aerial cars, celestial weapons etc. could also be shown by 'personification' or by signs and suggestions. The chariot could thus be indicated by the charioteer appearing to hold the reigns, its motion by gestures suggestive of the sensation of the breeze flowing fast. Instead of concentrating on mechanical contrivances and material reconstruction of things and detailed sets containing the exact replicas of social scenes the *NS* concentrates on the elaborate language of gestures and symbols which dancers and actors had developed. Thus, as Dr. Lath opines in his paper *'Nāṭya*

---

12. *Nāṭyaśāstra* (*Kāvyamālā* ed.) 21. 5.

*as Conceived by Bharata'*,[13] "But in Bharata, *nāṭyadharmī* also means the transformation of *loka* in a much stronger sense. It consists (1) in the use of poetic speech, heightened gesture, dance, music and the like and (2) in the use of specially designed narratives or plots, abstracted from *loka* and imbued with a moral purpose",

*Dramatic types and convention*: The *Nāṭyaśāstra* gives a typology of characters of *uttama* (superior), *madhyama* (middling) and *adhama* (inferior) *prakṛtis* or nature.[14] The superior nature is known by its self-control, wisdom, consideration, lofty objectives, depth and magnanimity, sacrifice, knowledge of diverse crafts (*śilpa*) and sciences (*Śāstras*) etc. The middling nature is known for its proficiency in conducting social business (*lokopacāra*), in *śilpasūtras*, professional knowledge and pleasing manners. The *adhama prakṛti* was characterised by bad character, constitution, speech etc. This division is socio-ethical. It is not purely moral, nor is it based wholly on recognised social classes and castes. It com-

---

13. *India's Intellectual Traditions* p. 108 ed. Daya Krishna. (Pub Indian Council of Philosophical Research). The view of prof. Kantak that "Another interpretation of *Lokadharmin* and *Nāṭyadharmin* is the distinction between the popular and the elite theatres-between the loose, variegated folk drama forms and the strictly designed, precept-oriented classical drama". (Kantak, The *Nāṭyaśāstra*: *Dramatic* Mode, ibid. p. 143) is a complete misunderstanding of the concept of *lokadharmin-nāṭyadharmin* and can hardly be accepted.

14. *Nāṭyaśāstra*. 24, 1-12.

bines both the criteria. *Uttama prakṛti* refers to nobility of character in a moral sense as also in the sense of those who are socially elevated.[15] The *madhyama prakṛti* lacks the high moral qualities but more or less has the same social characteristics, except that instead of high-mindedness it has worldy wisdom and sophistication. The *adhama prakṛti* is characterised by immoral and criminal tendencies. This apparent correlation of moral qualities with social position is typical of a hierarchical society or of an idealistic misconception of social reality. Thus kings, ministers and priests of the plays are potrayed as brave and wise. However, while characters from lower classes or castes are not treated as heroes, they are not assumed to be immoral. The immoral characters are either criminals or certain types of courtiers such as the *śakāra* in the *Mṛcchakaṭika*. From the dramatic point of view, the high and middling types of heroes may be bold (*dhīroddhata*), graceful (*dhīralalita*), noble (*dhīrodātta*) and tranquil (*dhīrapraśānta*). The gods exemplify the first, the kings the second, the chief of the army and ministers the third and the merchants the fourth.

Keith has alleged "The drama likewise has no desire for individual figures, but only for typical characters,"[16] and this has been a fairly common criticism of the characters af Sanskrit drama. The kings, queens, ministers, the jester, the rake, the traders, ascetics, meni-

---

15. In the case of superior women it is clearly stated that they are of superior birth (*abhijana*), *ibid*. 24, 9-10. Although, it is not explicitly stated in the case of men, it may be supposed that it implicitly meant that also.

16. *Keith, History of Sanskrit Drama*, p. 282.

als, gods and demons are said to be classified into neat categories of high, middle, low, noble or bold and to be no more than the images of fixed social or mythical types. This is held to rule out individual and rounded or developing characters such as may be found in Shakespeare. Unfortunately this misunderstands the purpose of classification and generalises from the practice of lesser writers. Types, especially social types have a genuine place in any drama, but that does not by itself rule out individuality, Falstaff and Shylock represent types but are individuals nevertheless. The same is true of the 'Vidūṣaka" in *Mṛcchakaṭika*. Again, turning to human nature, it is never either purely typical or purely individual. The concept of the individual, in fact, is the concept of a particular belonging to a class or universal. Thus all human beings show common as well as peculiar characteristics. Their classification into types is not a denial of their individuality. For the gods *dhīroddhata* seems to be true with reference to *Samavakāra*, *Ḍima* and such like. But in a *nāṭaka*, e.g, Rāma in *Uttararāmacarita* characterisation as *dhīrodātta* does not produce a type. Similarly, the description of kings as *dhīralalita* could be true of a *nāṭikā* or of a play like *Mālavikāgnimitram* but hardly of a *nāṭaka* like *Śākuntalam*. Duṣyanta and Cārudatta are both *dhīrodātta* but they are distinct individuals, nor can Śakuntalā be confused with any other heroine. Jīmūtavāhana is a ruler who is *dhīrapraśānta* in the *Nāgānanda*. The purpose, thus, of classifying heroes and heroines is certainly not to suggest that the dramatist should abandon his creativity in favour of slavish conformity to dramatic prescriptions. The fact is that bad authors everywhere fail to create living characters, whereas a genius by virtue of his vivid presentation is always able to suggest the

reality of his object. Moreover, that *Nāṭyaśāstra* and the dramatists intended vividly alive characters in significant action can hardly be denied. But they can hardly be blamed for not taking into account the modern philosophy of social individualism in the analysis of drama.

Concerning dramatic forms and convention, it is a common objection that Sanskrit drama lacks tragedy and this has been intended to convey that it fails to represent the deeper side of things (Keith, *Sanskrit Drama*; Nehru, *Discovery of India*). This conclusion is based on the fact that Sanskrit drama forbids the death of the hero at the end of the play. In fact this is not strictly true, because in a type of composition, the *Aṅka*, it did end in death and lamentation. Secondly, the darker side of life need not be portrayed simply by death at the end,[17] but rather by the seriousness of the theme, manner and emotions involved. It is significant that the *Nāṭyadarpaṇa* of Rāmacandra and Guṇacandra terms even *rasa* as '*Sukhaduḥkhātmakaḥ*'. There is no dearth of the darker side of things of unreasonable accident of suffering in Sanskrit drama, but such depiction is generally placed in the middle of the play. The seriousness of suffering in plays like *Mṛcchakaṭika*, *Uttararāmacarita* or even *Śākuntalam* canot be justly described as simply a part of some comedy. The same is true of a grim play like *Veṇīsaṃhāra*. Thus, if tragedy is the com-

---

17. *Of* Aristotle's *Poetics*, ch. VI, where his definition of tragedy does not include the death of the hero a a necessary part. "Tragedy, then is an imitation of an action that is serious, complete and of a certain magnitude......." (tr. S. H. Butcher).

munication of the darker side of life and its suffering it cannot be said to be absent in Sanskrit drama. On the other hand, if tregedy is defined in terms of a plot ending in death, then it becomes simply a convention and there is no reason to expect Greek or Elizabethan conventions in Sanskrit drama. Categories like 'tragedy' or 'comedy' are literary conventions, not distruction of philosophical truth. No culture perceived the fact of death and suffering with greater depth than the India. At the same time, it never lost hope and regarded sorrow as unwise or unheroic. In fact, Abhinava comments that it is only the sentimentality of women, children and fools which can appreciate sheer lamentation and laughter.[18] Thus while Sanskrit drama was expected to represent life in all its aspects, tears as well as laughter, the types of drama[19] introduce a conventional element which sought to inculcate a certain philosophy of life also.

---

18. *niranusandhānahṛdayāḥ strībālamūrkhāśca vidravādināhṛtahṛdayāḥ kriyante ityuktaḥ samavakāraḥ. Abhinavabhāratī*, Vol. II, p. 441.

19. Chapter eighteen of the *Nāṭyaśāstra* describes ten types of plays termed the *Daśarūpakas*. The *Dima*, *Samavakāra* and *īhāmṛga* were heroic-mythic forms with the *devāsurasaṅgrāma* theme. *Vyāyoga* was similar but had men as contenders. The *Aṅka* and *Prahasana* were pure tragedy and comedy, the *bhāṇa* a witty monologue and *vīthī* a dialogue. These four were one-act plays. The best known and most developed forms were, however, the *Nāṭaka* and *Prakaraṇa*. The former had characters of the aristocracy and the latter those below the aristocracy.

Drama was not simply entertainment but also moral instruction.[20] The latter was responsible for the concept of poetic justice to be an inherent part of drama. The facts of death and suffering were not regarded as final, and depressing phenomena were to be understood in the proper perspective of life. The *Mahābhārata*, after the grim conclusion of the battle, goes on to question the very nature of war and peace, just as in the first and perhaps the greatest of western tragedies the *Oresteia* of Aeschylus, while deaths abound in the first two parts of the trilogy, the third part goes on to seek something beyond the chain of vengeance and death. Here death is not the end. In the Shakespearian tragedy it is supposed that the sense of waste is expressed, but the Indian drama does not permit the sense of waste to be regarded as a final thing of life. Drama was meant for public consumption and in no country can the theatre be ever wholly without any restrictions imposed in the light of social values.

Every artistic tradition tends to become elaborate in the course of time. Thus realism in dramatic representation tends to culminate today in elaborate sets or the photographism of the cinema. The ancient tradition, on the contrary, emphasizing expressive convention, gradually tended to err in the other direction. The elaborate conventions in the *nāṭyaśāstra* represent a fairly developed tradition, nevertheless it seeks to present a balance. It is, however, necessary to remember that conventional elements or *naṭyadharmī* are in any case unavoidable in any cultural activity, most of all in work of expressive

---

20. *hitopadeśajananaṃ dhṛtikṛīḍāsukhādikṛt. Nāṭyaśāstra* 1, 113.

communication such as works of art are. If they were to be wholly realistic, they would fail to put reality within a perspective of communication, intelligibility and social acceptibility. They would also lack all artistic interpretation. On the other hand, if conventionalism were to swamp or exclude all realistic elements (*lokadharmī*), drama, at least will cease to be drama, because its fundamental characteristic is imitation or *anukṛti*. The very characteristic of drama in terms of *lokānukṛti* shows its basically realistic intention.

● ●

# WRONG EXPLANATIONS OF THE WORD KAṆĀDA–THE NAME OF THE AUTHOR OF THE VAIŚEṢIKA–SŪTRA

DR. RAM SHANKAR BHATTACHARYA
VARANASI

**The author in this article presents an etymological analysis of the name *Kaṇāda*, the author of the *Vaiśeṣika sūtra*. *Kaṇa* means a 'particle' and does not denote a "particular". Moreover, it is never used in the sense of *paramāṇu*. *Aṇu* is a synonym of *kaṇa* in *Amarakośa*. The root *ad* as well as *bhakṣ* and *bhuj* denote the 'act of eating'. Thus *Kaṇāda* means 'One who eats grains'. *Kaṇāda* is named after his *kaṇavrata* (कणव्रत).**

Traditional scholars are of the opinion that the name of the sage 'Kaṇ da' (the author of the *Vaiśeṣika sūtra*) means one who eats *kaṇas* i. e. small particles of *dhānyas*[1] (cereals and pulses)[2]. A few scholars of modern

---

1. कणो धान्यांशलेशयोः ( *Amarakośa* 3. 3. 46; *Haimakośa* quoted in Bhānuji's Commentary; *Ajayakośa*, p. 25 ). सूक्ष्मधान्यांशके पुंसि पिप्पल्यां जीरके कणा ( quoted in the *Trikāṇḍa cintāmaṇi* comm.). कणशब्दः सूक्ष्मे तण्डुलावयवे वर्तते (*Mādhavīyadhātuvṛtti* on root *han*, p. 315). n कणं कदाचित् खादामि········ ( *Śānti-parvan* 179-21 ) Nīlakaṇṭha comments : कणमतिसूक्ष्मं धान्यांशम्.

2. *Dhānyas* ( grains ) are usually said to be of 18 kinds ( तथाष्टदश धान्यानि, *Matsyapurāṇa* 276-7 ) or 17 kinds

times are found to take the word *kaṇa* in the sense of 'atom'. As for example, Sir Monier Williams says : "Kaṇāda, atom-eater, name given to the author of the 'Vaiśeṣika' branch of the 'Nyāya' philosophy ( as teaching that the world was formed by an aggregation of atoms (*Dictionary*, p. 245, col. 1). Gough[3] and Radhakrishnan[4] followed this view.

Some however are found to hold that *kaṇa* may be taken in the sense of *viśeṣa*, one of the reals (*padārthas*) of the 'Vaiśeṣika' philosophy; cp. "*kaṇa*....also means a particle, or a particular and the word 'Kaṇāda' suggests one who lives on the philosophy of particularity-*viśeṣa*" (Dr. C. D. Sharma : *Critical survey of Indian philosophy*, p. 175).

According to us all of these views are wrong as the following consideration would show.

---

( शणप्स्तदशानि धान्यानि, *Mahābhāṣya* 5. 2. 4). Though *dhānyas* are covered with husks ( शस्यक्षेत्रगतं प्राहुः सतुषं धान्यमुच्यते), yet here कण must be taken in the sense of तण्डुलकण; cp. रथ्यादिनिपतितान् तण्डुलकणान् आदाय प्रत्यहं कृताहारनिमित्ता संज्ञा ( *Nyāyakandalī*, p. 4).

3. "Kaṇāda is considered the founder of the Vaiśeṣika system; but this name which signifies etymologically 'atom-eater' appears to have been originally a nickname suggested by the character of the system; but which ultimately supplanted the true name of the founder" ( R. Garbe : The Philosophy of Ancient India, pp. 19-20 ).

4. "The name ( *Kaṇāda*, *Kaṇabhakṣa*, *Kaṇabhuj* ) which signifies etymologically 'atom-eater' seems to have been suggested by the character of the system" (Indian Philosophy, vol. II, p. 178).

The word *kaṇa*, which usually means 'a small particle' 'a small quantity' 'a very small part of something' or 'a little' does never denote a *paramāṇu* in the 'Vaiśeṣika' sense (i. e. a partless supersensuous substance). The idea of a minute particle is absolutely different from that of a partless substance. It is noteworthy that the word *kaṇa* has never been used in any ancient work of the 'Vaiśeṣika' school in the sense of a *paramāṇu*.

It is true that the word *aṇu* (noun) is a synonym of *kaṇa* in *Amarakośa* (*lava-leśakaṇāṇavaḥ*, 3.1.6: ). These words signify 'a particle', 'a small quantity' 'a small bit or portion of something' and the like and as such this *aṇu* is basically different from the *paramāṇu*. It is remarkable to note that the word *aṇu* has not been used as a synonym of *paramāṇu* either by the ancient teachers of the 'Vaiśeṣika' school or by the lexicographers and that the word is always used in connection with *parimāṇa* (magnitude or dimension). Even if the word *aṇu* is seldom used in the sense of *paramāṇu* in the works on Nyāya or in the later works on 'Vaiśeṣika' it does not follow that the word *kaṇa* also means a *paramāṇu* simply because it is a synonym of *aṇu* chiefly denoting a particle or a small quantity and the like.

It is interesting to note that though no synonym of *kaṇa*, the first part of the name 'Kaṇāda' is ever found to have been used, we often find the use of the root *bhakṣa* or *bhuj* in the place of the root *ad*, (from which *āda* in 'Kaṇāda' has been derived) (cp. the names *Kaṇabhakṣa* and *Kaṇabhuj* in the philosophical works of the 'Nyāya-Vaiśeṣika' and other schools). All these three roots must be regarded as synonymous and as denoting the act of eating.

—3—

This act of eating can appropriately be construed with *kaṇa* if we take it in its well-known sense of धान्यांश and consequently there arises no occasion to take the root *ad* (to eat) in a far-fetched sense of 'holding a view'. It seems quite inconceivable that a root denoting primarily the act of eating would bear the secondary sense of 'holding a theory'. Even if we take the root *ad* in the sense of 'to live on' (the view of Dr. C. D. Sharma) it cannot yield a secondary sense like 'holding a view'. As by eating a thing we destroy it, the secondary sense of the roots denoting the act of eating may be the act of destroying or an act similar to it. As for example in the word अज्ञानघस्मर (*Taittirīya-bhāṣya-vārttika* 2. 1 by Sureśvara) the root घस् (meaning the act of eating) has been used in the sense of destroying. This sense of destruction is however inapplicable in the name of 'Kaṇāda' if *kaṇa* be taken in the sense of either atom or atomic theory.

Since we are compelled to take the root *ad* (in the word *Kaṇāda*) in the sense of eating, we have no way but to take the word *kaṇa* in a sense which is in consonance with the act of eating. This sense of *kaṇa* cannot be other than धान्यांश as has been recorded in the lexicons. *Kaṇa* in this sense is often found in the *Mahābhārata*, the *Purāṇas* and the *Dharmaśāstra* works.[5]

---

5. कणानां भक्षणे युक्तः पिण्याकस्य च भारत...योगी बलमवाप्नुयात् ( Śānti-parvan 300-43; *Brahma purāṇa* 238. 43; see also *Brahma-purāṇa* 234-67; भैक्षं यवागूं तक्रं वा···कणपिण्याकसक्तवः । इत्येते च शुभाहारा योगिनां सिद्धिकारकाः ॥ (*Mārkaṇḍeya-purāṇa* 41.11-12a ); see also *Śānti-parvan* 215-22. The well-known उञ्छवृत्ति is connected with *kaṇas*; see उञ्छः कणश आदानम् ( Yādavaprakāśa quoted in Bhānuji's commentary on *Amarakośa* 2. 9-2). कण is sometimes

The custom of taking *kaṇas* as food was well known in ancient Indian tradition. This act was usually called *kaṇavrata* (*vrata* meaning that which is taken as food; cp. पयोव्रतो ब्राह्मणः in the first 'āhnika' of the *Mahābhāṣya*). In order to eat *kaṇas* one is required to glean the corn; that is why some think that the word कापोती वृत्ति (used in connection with asectics) refers to the act of eating *kaṇas* [6] Since the author of the *Vaiśeṣika sūtra* was accustomed to eat *kaṇas* he came to be known by the name 'Kaṇāda'. It is a descriptive name, *Kaśyapa* being his *gotra* name. The artificial name given by his parents is not known; one may take उलूक as his artificial name. *Kaṇāda* seems to be the oldest name and *Kaṇabhuj* or *Kaṇabhakṣa* was used by later writers especially for metrical purposes.

It is utterly worng to think that the word *kaṇa* can denote *viśeṣa* in the 'Vaiśeṣika' sense. *Kaṇa*, meaning 'a particle' cannot be stretched to mean 'a particular' or a particularity i e. *viśeṣa* of the 'Vaiśeṣika' system. In

---

called कणिका; cp. धान्यस्यांशः कणिका इति कणादो मुनिः ( Kṣīrasvāmin on *Amarakośa* 3. 3-46).

6. The *Ṭikā sarvasva* on *Amarakośa* observes : एकैकशः कपोतवत् कणानां ग्रहणम् उञ्छः (Vol II, p. 152); see also *Skandapurāṇa*, *Prabhāsakhaṇḍa* 106-57 for *sādhakas* called *kapotas* living on the *kāpotī vṛtti*. On Aśvamedha *parvan* 90-24 ( उञ्छवृत्तिर्द्विजः कश्चित् कापातिरभवत्तदा ) Nilakaṇṭha comments : कपोतवद् एकैकं कणम् आदत्ते स कापोतिः. This showes that Kaṇāda may also be derived as कण + आ + दा. Though there is difference in the meanings of the root अद् (to eat) and आदा (to take), yet there is no appreciable change in the idea as the purpose of आदान of *kaṇas* is nothing but to eat them.

fact 'particularity' of Western logic is not the same as the *viśeṣa* of the 'Vaiśeṣikas', for *viśeṣa* in its technical sense is to be known as the ultimate differentiator and not any or every differentiating character. It is wrong to render *viśeṣa* by 'Ultimate difference' (as has been done by some modern scholars).

It is to be further noted that if the word 'Kaṇāda' is taken in the sense of 'a propounder of the atomic theory', both the parts of the word are to be taken in secondary senses–a circumstance which is highly untenable. We have already stated that even the secondary sense is impotent to convey the intended meaning.



# NEW LIGHT ON THE KĀRṆĀṬA KINGS OF MITHILĀ

PT. GOVIND JHA

PATNA

**After examining different historical sources, the author has come to the conclusion that Harasiṃhadeva and Harisiṃhadeva were two different persons but historians indescriminately used the two names, ignoring the difference in spelling. Jyotirīśvara etc. have eulogized Harasiṃhadeva but never referred to his *Pañjī-prabandha* It means that the introducer of *Pañjī* system was not Harasiṃhadeva but Harisiṃhadeva. The tradition of Mithilā also approves it.**

In the history of Mithilā there are so many points where historians differ from each other. But it seems to be an unanimously accepted fact that Harasiṁhadeva defeated by Ghyasuddin Tuglaque in 1324 A. D. left his capital fort at Simaraon in Champaran East and took refuge in the hills of Nepal. He is described as a great warrior unparallel in the history of Mithilā. He is also believed to have introduced Pañjī system (i. e. maintaining the record of genealogy) which continues till now in the Maithila Brāhmaṇas and Karaṇak .yasthas and is popularly known as *Harisiṁhadevī Vyavasthā*.

Regarding the name of the king in question, there

is a marked difference among the various sources. Some of them record the name as Harisiṁhadeva, while others spell it as Harasiṁhadeva. Historians in a block seem to have ignored this difference in the spelling attributing the same to clerical mistake

In course of editing some texts concerning the above king, I wanted to ascertain which of the variants should be taken to be correct, and surprisingly I came to know that it was wrong to hold that Harisiṁhadeva and Harasiṁhadeva both were identical. After examining closely all the sources referring these names, I found that there is no confusion in the sources, it is the historians who have created this confusion using both the variants indiscriminately and ignoring the difference in spelling.

Here I present my humble view only as a hypothesis for the consideration of learned historians that Harasiṁhadeva and Harisiṁhadeva were two different contemporary kings in the Karṇāṭa dynasty. From the founder of the dynasty upto the fourth generation the lineage goes straight : (i) Nānyadeva, (ii) Gāṅgadeva, (iii) Narasiṁhadeva and (iv) Rāmasiṁhadeva. Thereafter the dynasty was devided in two lines. In the main line, there were three kings successively : (v) Bhāvasiṁha, (vi) Karmasiṁha and Harasiṁha. The most reliable and direct evidence of the lineage from the fifth to the seventh is found in the prologue of Vaṁśamaṇi's Maithili drama *Muditakuvalayāśva* which tells : 'After the death of Rāmacandra, the forefathers of the king ruled Ayodhyā. Thereafter they ruled Karṇāṭa Thereafter by dint of their strength they ruled the country of Mithilā from the fort of Simaraon. The king Nānyadeva built his capital at Simaraon on the seventh day of the bright half of Śrāvaṇa

month in the Śaka era 1019 (1097 A. D.). The first king was Shri Nānyadeva the crown jewel of his family. His son was Shri Gāṅgadeva, the glory of the family. His son was Shri Narasiṁhadeva, the most generous. His son was Shri Rāmasiṁhadeva, the brilliant. His son was Shri Bhāvasiṁhadeva, the charmer of the mind of his subjects. His son was Shri Karmasiṁhadeva, the destroyer of poverty. His son was Shri Harisiṁhadeva, the crown-jewel of his family. These seven generations ruled from the fort of Simaraon[1].

Vaṁśamaṇi Ojha was the court poet of Jagajjyotirmalla, the king of Bhaktapura in Nepal. He wrote the drama *Muditakuvalayāśva* in Śaka year 1550 (1628 A. D.). He gives the dates of the foundation of Simalaon Gaḍha, installation of Harasiṁha as king of Nepal, and his defeat and disappearance. All these dates are supported by the traditional history of Mithilā. This is why we consider Vaṁśamaṇi Ojha most reliable.

---

1. परमेश्वरावतार महाराजाधिराज श्रीश्रीश्री रामचन्द्र स्वर्गारोहण उत्तर राजाक पूर्व पुरुष अयोध्या राज्य कएल। तदनन्तर कार्णाट राज्य कएल। ताहि उपर अपने पौरुषे मिथिलामण्डल सिमल ओन गढ़। राज्यकएल।

सितमुनितिथिवायुभार्गियोगे नभसि नवेन्दुखचन्द्रयुक्तशाके।
अकुरुत सिमरओन वास्तु सिंहादयम''''प्य नान्यदेवः॥

प्रथमतो वंशचूडामणि श्री नान्यदेवः। तत्पुत्र कुलप्रदीप श्री गाङ्गदेवः। तत्पुत्र महोदार श्री नरसिंहदेव। तत्पुत्र प्रभाकर श्री रामसिंहदेव। तत्पुत्र जननयनरञ्जन श्री भावसिंहदेव। तत्पुत्र दारिद्रयभञ्जन श्री कर्मसिंहदेव। तत्पुत्र वंशशिरोमणि श्री हरसिंहदेव। एतवा सात पुरुष गढ राज्य कएल।

—*Muditakuvalayāśva* of Vaṃśamaṇi Ojha, p. 107, ed. B K. Datta, Bardwan University, 1980.

Now the traditional history of Mithilā unanimously tells that after Rāmasiṁhadeva, his son Śaktisiṁhadeva ruled Mithilā and then he was succeeded by his son Harisiṁhadeva (not Harasiṁhadeva).

The above two versions regarding the discendants of Rāmasiṁhadeva I think do not contradict each other, rather it would be better to take each of them to supplement the other. Thus it is safe to hold that Rāmasiṁhadava had two sons. The first Bhāvasiṁhadeva ruled at Simaraon gaḍha and the second Śaktisiṁhadeva was an off-shoot of the main line and ruled proper Mithilā having his capital perhaps in Nanaur ( **Nannaura-Nānyapura* ) in Andharā-Ṭhaṛi Block of Madhubani District. His son Harisiṁhadeva ( not Harasiṁhadeva ) was the last king of this branch.

At Simaraon gaḍha Rāmasiṁhadeva was succeeded by his second son Bhāvasiṁhadeva, grandson Karmasiṁhadeva and great grandson Harasimhadeva (not Harisiṁhadeva).

The discendants of Rāmasiṁhadeva as revealed by Vaṁśamaṇi Ojha are less known in history so far recorded, and therefore the fact revealed needs the support of circumstancial evidences. I would like to place here a few arguments in support of my above hypothesis.

(i) The Pañjī system (registration of geneology) was introduced by king Harisiṁhadeva in 1324 A. D. according to the introductory verses of the Pañjī book, which says that king Harisiṁhadeva was born in 1294 A. D. and thirty two years after this (i. e. in 1326 A. D ) Pañjī was

introduced by Brahmaṇas.[2] The introducer of the Pañji system Harisiṁhadeva or Harasiṁhadeva is said to have disappeared in 1324 A. D.[3] Now if Harasiṁhadeva and Harisiṁhadeva both stood for the same person, how could it be possible for a man to introduce Pañjī system in his subjects while in exile ?

M. M. Parameśvara Jha, finding this inconsistency in his scheme adopted a modified reading of the source, replacing Bāṇa ( =5 ) by Vasu ( =8 ) and maintained that Harisiṁhadeva vanished in 1326 A. D. after the completion of Pañjī.[4] But this view is not tenable because his reading seems to be imaginary against a lot of evidences.[5] The difficulty felt by M. M. Jha would be overcome only when Harisiṁhadeva is held to be different from Harasiṁhadeva who vanished in 1324.

(ii) So far as Pañji is concerned, it is certain that Harasiṁhadeva had nothing to do with it. The texts of the sources and the tradition of Mithilā attribute the Pañjī book and the Pañjī system invariably to Harisiṁhadava and never to Harasiṁhadeva.

---

2. शाके श्रीहरिसिंहदेवनृपतेर्भूपार्कतुल्ये जनिः ।
तस्माद् दन्तमितेऽब्दके द्विजगणैः पञ्जीप्रबन्धः कृतः ॥
( Here अर्क 12, भूप 16; 1216 Śaka = 1294 A. D. ).

3. Upendra Thakur, *Mithilāka Itihāsa*, p. 177.

4. *Mithilā-Tattvavimarśa*, p. 87.

5. India Office Library ( 7725 ) reads *Bāṇābdhiyugmaśaśi....*; Vaṁśamaṇi in his *Muditakuvalayāśva* ( p. 10 ) reads *Bāṇābdhimāsānvita*; U. Thakur, *Mithilāka Itihāsa*, p. 177.

(iii) Kaviśekharācārya Jyotirīśvara in his *Varṇaratnākara* and *Dhūrtasamāgama*, and Vidyāpati in his *Puruṣaparīkṣā* mention only Harasiṁha. Harisiṁhadeva is mentioned only in context of Pañjī. Outside this context perhaps Caṇḍeśvara eulogises Harisiṁha if the reading in the MSS. is taken to be correct.

(iv) Harisiṁhadeva is said to have ascended throne in 1307 A. D. and disappeared in 1323-24 A. D. Thus he ruled only about sixteen years. He is said to have been ruling when in Hābīḍih "Haihaṭṭadevī temple" was constructed by Karmāditya in L. S. 213 ( =1312 A. D. ). It is also said that Karmāditya's son Devāditya, grandson Vīreśvara and great grandson Caṇḍeśvara all sccessively served Harisiṁhadeva as ministers[6] within as less as sixteen years time. Is it probable that Harisiṁhadeva, who disappears at the age of only 29 years or so, could see four generations all adult ? Answer lies in my hypothesis that it was not Harisiṁhadeva who disappeared in 1324. The disappearance of Harasiṁhadeva here seems to be transposed on the life of Harisiṁha. The fact of seeing four generations unmistakably presupposes longer life and longer reign of Harisimhadeva.

(v) Jyotirīśvara, Vidyāpati, Gaṇeśvara, Caṇḍeśvara and others have eloquenty eulogized Harasiṁhadeva and all are silent about *Pañjī-Prabandha*. This clearly shows that the *introducer of Pañjī* was a different person.

(vi) Harasiṁhadeva was acclaimed as a robust and stubborn king. One cannot imagine that any king of such calibre would allow his minister to raise himself to

6. Ramānatha Jhā, *Prabandhasaṃgraha*, p. 9.

the level of a king. But one of his ministers, namely Gaṇeśvara, in the introductory verses of his *Sugatisopāna*, styles himself as *Mahārājādhirāja* "lord of great kings" and poses to be the matchless ruler of Mithilā.[7] His son Caṇḍeśvara also eulogizes more himself than his masters. In his own words the footstand of his throne was shining with the glows of the head-gems of kings bowing down their heads at *his* feet. This epithet is not confined to Caṇḍeśvara alone. Some other ministers also have followed the suit.

(vii) These next - to - king, if not more than-king, ministers of the Karṇāṭa kings perhaps grew so powerful that it was not easy for any king of his time to dispense with them. The ministers stood fast even after kings and dynasties changed. As the circumstances indicate, after the fifth among (or between) the sons of Rāmasiṁhadeva, and establishment of a separate kingdom in the central part of Mithilā, these ministers dominated more and more on the newly enthroned king Śaktisiṁhadeva, When the king died in 1296 A. D. ( or 1303 according to Upendra Thakur ), leaving behind his son Harisiṁhadeva, a child of two ( or nine ) years age, Caṇḍeśvara turned to be the vertual Mahārājādhirāja of Mithilā, and enjoyed this fortune till the end of Harisiṁhadeva, which in my present hypothesis took place in about 1353 A. D. the year of the foundation of Oinibar dynasty.

---

7 (a) श्रीमानेष महामहत्तकमहाराजाधिराजो महासामन्ताधिपतिर्विक-स्वरयशः पुष्पस्य कल्पद्रुमः ।

(b) यस्तीरभुक्तिमतुलामतुलः प्रशास्ति ।

Quoted in *Mithilā-Tattva-Vimarśa*, of Parameśvara Jha, p. 78.

(viii) Almost all the historians, who took Harisiṁhadeva and Harasiṁhadeva to be identical, were forced to believe that during the period between the disappearance of Harisiṁhadeva (1324) and the enthronement of Oinibar king Kāmeśvara Ṭhākur in c. 1353, there was complete anarchy and chaotic situation in Mithilā. But I think such a state of affairs is not supported by the internal sources of the land.

(ix) With the end of Karṇāṭa dynasty first at Simaraon gaḍha and later on in Mithilā, the dignity and influence of Bisaibar ministers including Caṇḍeśvara declined considerably in the later period. This is why the reign of Mithilā was handed over to Oinibar K meśvara Ṭhakur. Bisaibars lost their claim, who vertually ruled Mithilā for pretty long time. Perhaps after the retirement of the old generation, the successors could not inherit the quality of their ancestors. But how this petty jamindar of Oini estate donated by some Karṇāṭa King to his great grandfathers' father Oin Thakur, could prove himself worthy of the throne of Mithilā is yet a mystery. Was it not strategy played by Fyroj Shah Tuglak for counteracting the power of the Bisaibars growing dangerously since the demise of Harasiṁhadeva at Simaraon gaḍha ?

● ●

# BHĀSKARĀCĀRYA'S WORKS IN MITHILĀ

Dr. PARMESHWAR JHA

*Saharsa*

**The author in this paper emphasises the need of a critical analysis of the works of Bhāskarācarya and other Maithila scholars to focus their contributions in the field of Astronomy and Mathematics.**

Quite an extensive literature on the twin disciplines of astronomy and mathematics has been cultivated and developed in India right from the Vedic period to the present time. A large number of astronomical texts have been composed by a succession of brilliant scholars through the centuries. Āryabhaṭa I ( b. 476 A. D ) was, no doubt, an original innovator and his work, *Āryabhaṭīya* was the first *Pauruṣeya* astronomical text dealing with several discoveries of modern times, but the most well-known of the mathematicians of ancient India, to-day, is Bhāskarācārya ( b. 1114 A. D. ). His scientific exposition, lucid style, introduction of many new topics and improved methods in astronomical treatises made his place high in the galaxy of mathematicians. The *Siddhānta - Śiromaṇi* which is often called as his *magnum opus* is a comprehensive book in four parts, namely, *Līlāvatī* ( arithmetic and geometry ), *Bījagaṇita* (algebra), *Grahagaṇitādhyāya* (plan-

etary motions) and *Golādhyāya* ( trigonometry including spherical trigonometry ). The whole work is of outstanding merit and forms a text book of Hindu astronomy among the scholars. There are grounds to believe that his works grew highly popular and have played a leading role in the propagation and practice of astronomy and mathematics in Mithilā.

It is now an established fact that the astronomical tradition was established in Mithilā as long as in the 10th-6th century B. C.[1] A number of astronomical elements and constants have been explained in the monumental works, *Yājñavalkya - smṛti* and *Śatapatha Brāhmaṇa* of Yājñavalkya who belonged to Mithilā. Since then, astronomy remained one of the special fields of study for the scholars of this region. Vācaspati Miśra, Dāka, Vidyādhara, Halāyudha and Caṇḍeśvarācārya are some of the ancient scholars who composed works, original or commentative. In the later period, a host of scholars like Bhaveśa, Lakṣmīdāsa Miśra, Maheśa Ṭhākur, Gokulan tha Upādhyāya, Nīlāmbara Jhā and others contributed a lot to Hindu astronomy and mathematics.[2] The rich tradition was maintained in the land even in the modern period

There are grounds to believe that scholars of Mithilā were quite aware of the works of almost all previous

---

1. Cf. P. Jha (the present author), 'Astronomy in Mithilā,' *J. B. R. S.*, Vol. 63-64 (1977-78), Patna, p. 247-57, and also 'Historical background of mathematics and astronomy in Mithilā', *Gaṇita Bhāratī*, Vol. 4 (1982), Delhi, p. 26-40.
2. *Ibid*.

important astronomers of other regions of India. Varāhamihira's *Bṛhajjātaka*, Śrīpati's *Saṁhitā*, Nīlakaṇṭha's *Jātaka - Paddhati* on the Phalita Jyotiṣa and Sūrya-Siddhānta, Bhāskara's *Siddhānta - Śiromaṇi*, Makaranda's *Makaranda - Sāriṇi* on the Gaṇita Jyotiṣa are some of the works which attracted the attention of the scholars most. Especially Bhāskara's works enjoyed more authority and popularity in Mithilā than other astronomical texts and exercised a great influence among the scholars. A number of commentaries and expositary notes on them were written in different ages. Scholars used to copy Bhāskara's texts and preserved them from generation to generation as their proud treasure. In course of the survey conducted by the Government of Bihar in 1917, as many as 427 copies of manuscripts of different mathematical and astronomical treatises were found in the possession of individuals of only two districts, Saharsa and Darbhangā of the region, out of which about 100 copies are related to Bhāskarācārya's works alone.[3] The popularity of his works may also be judged from the fact that all of them were prescribed as text book through the centuries for the students of Sanskrit Ṭolas and Vidyālayas which were spread all over the region.

Bhāskarācārya's work *Līlāvatī* is a well-known mathematical work on arithmetic and geometry dealing with notational places, fraction, rule of three, method of inversion, different geometrical figures and their areas. It dominated mathematical studies throughout India for a long time and practically superseded all previous works on the subject. In Mithilā, too, it ever remained the

3. Cf. *A Descriptive catalogue of Mss. in Mithilā*, Vol. III (1937), Bihar Research Society, Patna.

most popular manual and its studies were taken up through the centuries by a succession of scholars. A commentary named *Līlāvatī - Vyākhyā* by Bhaveśa is an important discovery in this regard It is probably the earliest extant commentary written by a Maithila scholar as early as in the 13th century A. D. just about 100 years after the composition of Līlāvatī. This is a pioneer work in the field, but none of the eminent authorities ever took any notice of it. At least two copies of its manuscript have been searched out, one with Chiranjīva Jhā of Babhangamā (Saharsa)[4] and the other in Sanskrit University Library, Darbhanga.[5] The author mentions his name in the opening stanza of the book where after praying to God 'Gaṇeśa', he (Bhaveśa) announces to discuss the principles of Pāṭī as given by Bhāskarācārya in *Līlāvatī*.[6] He mentions the date of composition of his another work, *Jātaka-Paddhati Gaṇitodāharaṇaṁ* as Śaka 1185 (1263 A. D.)[7] and thus he was born in the first half of the 13th century A. D. Nowhere does he give out the name of his father, mother, teacher or the time and place of his birth and as such his personal history is shrowded with great obscurity. How-ever, this work is a pointer to the fact that he is hitherto an unknown scholar who commented upon *Līlāvatī* seven hundred years ago.

The next commentary on it named *Līlāvatī - Vivaraṇaṁ* is found to be composed by paraśurāma Miśra (14th

---

4. *Ibid.*, p. 382.
5. *Descriptive catalogue of Rāj Mss.*, 1969, Darbhanga, S. N. 1856, p. 74.
6. *Ibid.*, folio-1 (b).
7. *A Des. Cat. of Mss. in Mithilā*, III (1937), Patna, p. 105 and p. 146.

century) a copy of which is still available in Sanskrit University Library, Darbhanga written in Mithilākṣara.[8] Like Bhaveśa, he too, does not disclose his identity. In the beginning of the book after praying to the sun, Gaṇeśa and Sarasvatī, he expresses the idea that he composes the commentary *Līlāvatī - Vivaraṇaṁ* by his own intellect for the benefit of scholars.[9] One of the most important commentaries written on *Līlāvatī* is *Līlāvatyupapattiḥ* by Nīlāmber Jhā ( 1823-83 A. D. ), son of Jyotiṣvida Śambhunāth Jhā who lived with his family members at Patna and flourished during the reign of Mahārāja Chatrapati Siṇha of Darbhanga. By virtue of his erudite scholarship he became the Head Paṇḍit in the court of Śivadāsa Siṇha, the Mahārāja of Ulwar Estate (Rajasthan) and secured a high position in the learned world through his numerous valuable work ( 15 in number ) both on mathematics and astronomy. His commentary on *Līlāvatī* is highly eluciditary and informative and has been as popular in Mithilā as its text. At least two copies of this work could be located, one with Jai Krishna Jha of Champa ( Darbhanga ) and the other with Mukti Nath Jha of Baruari (Saharsa).[10]

Then again one anonymous commentary named *Līlāvatī - Kaṭākṣa* was found in the possession of Chummana Jha of the village Sakhua (Saharsa).[11] No other

8. *Des. Cat. of Rāj Mss.*, Darbhanga, 1969, S. N. 1855, p. 74 .
9. *Ibid*, folio-1 (a).
10. *A Des. Cat. of Mss in Mithilā*, III (1937), Patna, p. 385-86.
11. *Ibid.*, p. 380;

copy of its manuscript is available these days and no mention is made of it by any author in any of the catalogues of manuscripts. Hence it is most probable that this was written by Chummana Jha (1865-1940) himself as he was a reputed scholar of his time. This work, too seems to have escaped the notice of the scholars in the past and so is still found in manuscript form.

In the 20th century, too, *Līlāvatī* was commented upon by a number of reputed Maithila scholars. Most of these commentaries, namely, *Līlāvatī* with exhaustive and critical notes by Muralīdhar Ṭhākur ( Sugma, Saharsa ), with commentary *Vāsanā* by Dāmodar Miśra and Payanāth Jhā ( Darbhanga), with commentary *Vyakta Vāsanā* by Chandra Shekhar Jha ( Darbhanga ), with notes in Sanskrit by Sitaram Jha ( Darbhanga ) and others have been published in recent times. Besides these works, commentaries written on it by renowned scholars like Gaṇeśa, Munīśvara, Rāma, Sūrya and others belonging to other parts of the country were also popular here.[12] Moreover, the text of *Līlāvatī* was also copied by a number of scholars, namely, Bhikhāri Śarmā, Jayanāth, Raghunandan, Iśvaradatta, Meghanāth and several others. In this connection it is worthy of note that as many as 25 copies of the text and commentaries on it have been located in the personal possession of different individuals of Mithilā.

Bhāskarācārya's second mathematical work, *Bījagaṇita* dealing with different aspects of algebra was also studied here with keen interest. As many as 23 copies of its text were found with individuals of the region.[13]

12. *Ibid.*, p. 380-84.

13. *Ibid.*, p. 247-58.

Some of these copies were prepared by Jīvanāth Jhā, Braj Lāl Śarmā, and Prabhunāth Jhā and found with Kamlā Kānt Miśra ( Samastipur ), Sītā Rām Pāṭhak (Saharsa) and Muktināth Jhā (Saharsa) respectively. As late as in the 19th century one commentary on it named *Subodhinī* was composed by Jīvanāth Jhā (b 1818 A. D.) son of Śambhu nāth Jhā and elder brother of the renowned astronomer, Nīlāmber Jhā and was published in 1885.[14] Mm. Muralīdhar Jhā of Bharāma (Madhubani), once the head of the Jyotiṣa department of Sanskrit University, Varanasi edited the commentary written on it by Mm. Sudh̄ākar Dvivedī and also added expository notes as examples to it. This has been published by Benaras Sanskrit Series, Benaras in 1927. Moreover, scholars of Mithilā were also acquainted with the commentaries written on it by the scholars of other regions of the country, viz. Kripārām Miśra, Sūrya and Kṛṣṇa Daivajña.[15] Two copies of *Bījodāharaṇaṁ*, the commentary by Bhāskara himself, were also found here with Vāsudeo Jhā of Sukhpur (Saharsa) and Gangādhar Jhā of Jonki (Darbhanga) [16] All these informations make us believe that the Bījagaṇita, remained a favourite study of the Maithila scholars.

*Grahagaṇita* and *Golādhyāya*, the other two parts of the *Siddhānta - Śiromaṇi* are the outstanding astronomical texts of Bhāskarācārya. These works have also been extremely popular in Mithilā and have a number of com-

14 S. N. Sen (ed.), *A bibliography of Sanskrit works on astronomy and mathematics*, New Delhi, 1966, p. 21.

15. *A Des. Cat. of Mss. in Mithila*, III (1937), Patna, p. 253-56.

16. *Ibid.*, p. 256-58.

mentaries written by the scholars of this region One of the earliest and most learned scholiasts of the *Si. Śi* is Lakṣmīdāsa Miśra, the son of Vācaspati Miśra of Palibāra Samauli Mūla. He was an erudite astronomer. He composed *Gaṇita-tattvacintāmaṇi*, an elaborate commentary on both these parts of *Si. Śi*, which contains many new ideas and mathematical elaborations. He has illustrated the principles with several examples and established the rationale of various rules as propounded by Bhāskara. The date of composition of the work is stated in its end as Śaka 1423 ( 1501 A. D.)[17] and also Śaka 1420 has been used in an example for the calculation of the eclipse. Copies of separate commentaries on both the parts prepared by Jīvanāth Jhā in Śaka 1764 were discovered long ago in the possession of Kamalā Kānt Miśra of Salampur (Samastipur),[18] but these are yet to be issued in print. Again, separate commentaries on different parts, viz., *Praśnottara, Valana, Dṛkakarma*, and *Jyotpatti* of the *Si. Śi.* have been written by Nīlāmbar Jhā, a versatile commentator of the 19th century. These are elaborate works containing expository notes and illustrative examples. A number of copies of these works have been found in the possession of different individuals.[19]

In this connection it is interesting to note that even the copies of the text of the *Si. Śi.* have been prepared by a large number of scholars, viz., Bābūnandan in Śaka 1758, Jīvanāth Jhā in Śaka 1764, Hṛdayanāth of Pālisaon origin in Śaka 1771, Kamaladatta in Śaka 1785, Fekan Pāṭhak in Śaka 1794 and others. The popularity of this

---

17. *Ibid.*, p. 38.
18. *Ibid.*, p. 38-42.
19. *Ibid.*, p. 235-40, 144, 166-68.

work may be judged from the fact that at least 37 copies of its text have been searchad out in different parts of Mithilā. It may also be pointed out that the commentaries written on it by Munīśvara, Nṛsiṁha and others were popular among the scholars of the region [20] In the 20th century, too, scholars maintained the tradition of studying the text of *Si. śi.* Some of the commentaries written by them, namely, *Golādhyāya-Ṭippaṇī-Vivaraṇa* by Buddhināth Jhā (Darbhanga), *Si. śi. Gaṇitādhyāya Madhyamādhikāraḥ* with the commentary of Nṛsiṁha and Marīci edited by Mm Muralīdhar Jhā (Madhubani), *Si. śi.* with a commentary 'Prabhā' by Muralīdhar Ṭhākur (Saharsa) and others have been published in recent past.

Similarly *Karṇa-Kutūhalaṁ* ( or *Brahma Siddhānta Tulyaṁ*), a treatise on planetary motions, probably the last work of Bhāskarācārya written in 1183 A. D., also got due place among the scholars of Mithilā. At least three copies of this work have been searched out, here, one prepared by Bachanu Śarma in Śaka 779 with Malidhar Miśra of Lalbagh (Darbhanga),[21] the other with Anantalāl Jhā of Nanaur (Darbhanga)[22] and the third one with Avadhakṛṣṇa Jhā of Ranti (Madhubani).[23] It is not definite whether any commentary on it has been written by any Maithila scholar but this much seems to be certain that it was also popular in this region.

Thus from the informations gathered so far, it may be contended that the scholars of Mithilā have been pro-

---

20. *Ibid*,, p. 494-97.
21. *Ibid.*, p. 21.
22. *Ibid.*, p. 267.
23. *Ibid.*, p. 267.

foundly influenced by Bhāskarācārya's works since the 13th century A. D. A large number of commentaries on his works have come to be composed and numerous copies of his texts have also been prepared which were handed down from father to son or from teacher to disciple in succession. Even the independent astronomical and mathematical works written during later times contain the methods and principles propounded by Bhāskarācārya. As a matter of fact, the bulk of writings on astronomy and mathematics still remains locked up in old palm leaf manuscripts, hundreds of which are getting dust or are being rotten or eaten away by white ants. It is quite possible that further examinations of the mss. repositories, individual or institutional, may result in more discoveries and identifications of rare works. Hence there is the need for taking early steps in this direction so that the contributions of Mithilā to this branch of knowledge may be re-evaluated as well as the mathematical genius of Bhāskarācārya elucidated in such works may be brought to light.

●●

# YĀSKA ON VEDIC EXEGESIS

Dr. MAAN SINGH

*Kurukshetra*

**No other Ācarya of ancient India has done such a systematic and scientific work in the field of Vedic exegesis as Yāska. In his vast and varied learning, in his catholocity of outlook, in his rationality of approach and in his comparative methodology and analysis, he sets an ideal even for the modern expositors in delving deep into the baffling mysteries of the ideas embedded in Vedic *mantras*.**

By quoting two *mantras* from the *Saṁhitopaniṣad-Brāhmaṇa* Yāska tells us that the complete well-being embraces only the person who knows the meaning of the *Veda*; a person who studies the *Veda* but does not understand the meaning is only a blockhead, the bearer of a burden; the study of the *Veda* without the knowledge of the meaning does no good just as the dry logs of wood placed on an extinguished fire cannot burn and illuminate.[1] Similarly he reads out the appreciation of the

---

1. *Saṁhitopaniṣad-Brāhmaṇa*, 3; *Nirukta*, I. 18 :

स्थाणुरयं भारहारः किलाभूदधीत्य वेदं न विजानाति योऽर्थम् ।

योऽर्थज्ञ इत्सकलं भद्रमश्नुते नाकमेति ज्ञानविधूतपाप्मा ॥

यद् गृहीतमविज्ञातं निगदेनैव शब्द्यते ।

अनग्नाविव शुष्कैधो न तज्ज्वलति कर्हिचित् ॥

person who knows the meaning in the *Ṛgveda*, X. 71.4[2], especially in उतो त्वस्मै तन्वं १ वि सस्रे (the Speech exposes her form to another)[3]; and in his commentary on the *Ṛgveda*, X.71.5,[4] states that the meaning of speech is its fruit and flower; or the knowledge of *yajña* and *devatā* or that of *devatā* and *adhyātma*.[5]

By the time of Yāska (*7th* or *8th* century B. C.) anti-Vedic scepticism had taken birth which not only questioned the authority of the *Vedas* but actually maintained that Vedic *mantras* were simply meaningless.[6] In his *Nirukta*, it is introduced in the person of Kautsa whose views Yāska has controverted with rationalistic approach, devoid of bigoted fanaticism.[7] Yāska's own work, the *Nirukta*—a commentary on the Vedic lexicon entitled *Nighaṇṭu*[8], aimed at facilitating the study of the *Vedas* like

---

2. *Nirukta*, I. 19 :

उत त्वः पश्यन्न ददर्श वाचमुत त्वः शृण्वन्न शृणोत्येनाम् ।

उतो त्वस्मै तन्वं १ वि सस्रे जायेव पत्य उशती सुवासाः ॥

3. *op. cit.* :
ज्ञानं प्रकाशनमर्थस्याह ।………इत्यर्थज्ञप्रशंसा ।

4. *Nirukta*, I. 20 :

उत त्वं सख्ये स्थिरपीतमाहुर्नैनं हिन्वन्त्यपि वाजिनेषु ।

अधेन्वा चरति माययैष वाचं शुश्रुवाँ अफलामपुष्पाम् ॥

5. *ibid.*, I. 20 :
अर्थं वाचः पुष्पफलमाह । याज्ञदैवते पुष्पफले । देवताध्यात्मे वा ।

6. *ibid.*, I. 15 :
यदि मन्त्रार्थप्रत्ययायानर्थकं भवतीति कौत्सः । अनर्थका हि मन्त्राः ।

7. *ibid.*, I. 15-16.

8. *Cf. ibid*, I. i :
समाम्नायः समाम्नातः । स व्याख्यातव्यः । तमिमं समाम्नायं निघण्टव इत्याचक्षते ।

other *Vedāṅgas.*[9] As a *Vedāṅga*, the most important object of the *Nirukta* is to expound the precise meaning of Vedic *mantras.*[10] Without the knowledge of the meaning, a thorough investigation of accent and grammatical form is not possible. The *Nirukta*, in this respect, is the complement of grammar and a means of accomplishing its own object.[11] It is thus obvious that by the period of Yāska many of Vedic words had become enigmatic or obsolete in course of time as the language had advanced and necessitated special efforts on the part of scholars for explaining their precise meaning so that the meaning of the Vedic *mantras* in which they occurred could be precisely understood by the people. With this motive, lexicons known as *Nighaṇṭus* were prepared so as to enlist such words and commentaries known as *Niruktas* were composed thereon. Unfortunately only one such *Nighaṇṭu* with its commentary, the extant *Nirukta* by Yāska, has come down to us escaping the ravages of time

Yāska's *Nirukta* is a commendable compendium of the arduous endeavours in the field of Vedic exegesis. While interpreting Vedic words enlisted in the *Nighaṇṭu* and tracing their usage to the Vedic *mantras*, he usually

---

9. Cf. *ibid.*, I. 20 :
साक्षात्कृतधर्माण ऋषयो बभूवुः । तेऽवरेभ्योऽसाक्षात्कृतधर्मभ्य उपदेशेन मन्त्रान्सम्प्रादुः । उपदेशाय ग्लायन्तोऽवरे बिल्मग्रहणायेमं ग्रन्थं समाम्नासिषुः । वेदं च वेदाङ्गानि च ।

10. *ibid.*, I. 15 :
अथापीदमन्तरेण मन्त्रेष्वर्थप्रत्ययो न विद्यते । Cf. also Durga on I. 20 : वेदाङ्गविज्ञानेन भासते प्रकाशते वेदार्थ इति ।

11. *ibid.*, I. 15 :
अर्थमप्रतियतो नात्यन्तं स्वरसंस्कारोद्देशः । तदिदं विद्यास्थानं व्याकरणस्य कार्त्स्न्यम् । स्वार्थसाधकं च ।

refers to the views of earlier scholars before he adduces his own conclusive explanation, thus leaving a valuable treasurehouse for his posterity. Though belonging to such an ancient past, his work exhibits an admirably rare rational and comparative approach. Yāska alludes to the following schools of Vedic interpretation :

1. *Yājñika*

The Yājñika or ritualistic interpretation of the *Vedas* is the most ancient and predominant of all the schools of Vedic exegesis with a very long and uninterrupted tradition, already clearly discernible in the *Brāhmaṇas*, the *Kalpasūtras* and the *Paddhatis*. Śaunaka, in his *Bṛhaddevatā* has termed this school Ādhvaryava.[12] Yāska refers to the Yājñikas at seven places,[13] advances their ritualistic interpretation appending the remark इत्यधियज्ञम् at one place[14] and offers exposition according to their system at several places.[15] As may be inferred from the *Nirukta*[16] and the *Bṛhaddevatā*,[17] Kātthakya was probably one of the scholars who belonged to this school.

---

12. VII. 105.

13. *Nirukta*, V. 11; VII. 4, 23; XI. 29, 31, 42, 43; Vide also XIII. 9.

14. *ibid*., XI. 4.

15. *ibid*., I 7; IV. 5; V. 26; VI. 1; 19, 22; VII. 15, 20, 25; complete VIII. Vide also XIII. 6, 7, 8, 13.

16. *ibid*., VIII. 5, 6, 10, 17; IX. 41, 42.

17. III. 10; vide also Bishnupada Bhattacharya : *Yāska's Nirukta and the Science of Etymology* ( Calcutta : Firma K. L. Mukhopadhyay, 1958 ), pp. 66-67.

Some scholars like Lagadha entertained the view that the *Vedas* were meant for rituals.[18] Skandasvāmin also, in the introduction to his commentary on the *Ṛgveda*, declares that since all the *mantras* are the part of *Yajña*, for which the knowledge of their meaning is essential, a commentary with a view to expounding the meaning of the *Ṛgveda* is attempted.[19] The ritualistic interpretation occupies a predominant position not only in the commentaries of Sāyaṇa, Uvaṭa and Mahīdhara on the *Yajurveda* but also in those of Skandasvāmin, Udgītha, Veṅkaṭamādhava and Sāyaṇa on the *Ṛgveda*, in those of Mādhava, Bharatasvāmin and Guṇaviṣṇu on the *Sāmaveda*, and in Sāyaṇa's commentary on the *Atharvaveda*. The fact that even Yāska explains many *mantras* in accordance with the ritualistic school justifies this method in view of the long and uninterrupted tradition of the ritualistic application of the *mantras* conforming to their context and subject-matter; but, as would be made clear later, he does not treat it as the most efficacious method of interpretation. Even the commentators mentioned above offer interpretations at places according to other schools.

2. *Aitihāsika and Ākhyāna*

Yāska mentions the Aitihāsikas at three places[20] and the Ākhyāna-tradition at five places.[21] The Aitihāsikas believed that each Vedic hymn or a group of *mantras* were related to an *itihāsa*, i. e. a traditional account of ancient

18. *Vedāṅga-Jyotiṣa*, 3 : वेदा हि यज्ञार्थमभिप्रवृत्ताः ।

19. सर्वमन्त्राणां कमङ्गित्वसिद्ध्यर्थं यतो बोद्धव्योऽर्थः । अतः ऋग्वेदस्यार्थबोधार्थमस्माभिर्भाष्यं करिष्यते ।

20. *Nirukta*, II. 16; XII. 1, 10.

21. *ibid.*, VII. 7; XI. 19, 25, 34; XII. 41.

events and interpreted the hymn or the *mantras* concerned accordingly.[22] Similarly the Ākhyānavids interpreted Vedic hymns or *mantras* in relation to legends. Yāska offers interpretations according to the Aitihāsikas sometimes with the preface तत्रेतिहासमाचक्षते ( in this regard this *itihāsa* is narrated ) and sometimes without any such remark.[23] He presents the interpretations according to the Ākhyāna-tradition appending the remark इत्याख्यानम्. Śaunaka points out historical element in some of the Ṛgvedic hymns.[24]

Yāska mentions six events or legends as *itihāsas* : Devāpi-Śantanu (II.10), Viśvāmitra and the rivers (II.24), Trita (IV.6), Mudgala-Bhārmyaśva (IX.23), Viśvakarman Bhauvana (X.26) and Saraṇyu-Vivasvat (XII.10); three legends as *ākhyānas* : Uṣas-Aśvins (V.21), Saramā-Paṇis (XI,25) and Yama-Yamī (XI.34); and seven legends without the use of either of these denominations : Indra-Agastya (I.22), Cyavana (IV.19), Urvaśī-Maitrāvaruṇa (V.13), Kuraṅga (VI.22), Śyena-Soma (XI.2), Dakṣa-Aditi (XI. 23) and the blindness of Bhaga (XIII.14). It is probably difficult to make out any distinction between the *itihāsas* and the *ākhyānas* mentioned in the *Nirukta*.[25] That the term *itihāsa* purports historical events and *ākhyāna*, myths or legends cannot be ascertained.

Near to the Aitihāsika and the Ākhyānavādin schools is the Naidāna school, mentioned at two places in the

22. Ram Gopal : *The History and Principles of Vedic Interpretation* (New Delhi : Concept Publishing Company, 1983), pp. 39 ff
23. *Nirukta*, II 10-12-24-27; III. 17; IV. 6; V. 2; XII. 10.
24. *Bṛhaddevatā*, III. 156; IV. 46; VI. 107, 109; VII. 7, 153.
25. Vide also Ram Gopal : *op. cit.*, pp. 39 ff.

*Nirukta*.[26] Durga, in his commentary on the *Nirukta* (VI. 9), explains *naidānāḥ* as *nidānavidaḥ*, i. e. experts in *nidāna*; and elsewhere employs the term *nidāna* to denote the primary cause of the composition of a Vedic hymn to explain *itihāsa*, thus making *nidāna* as the basis of *itihāsa*.[27] It appears that there existed a work entitled *Nidāna*, embodying ancient legends explaining the primary cause of the composition of Vedic *mantras*, which belonged to the Sāmavedins.[28] Though we do not come across any specimen of the interpretation of Vedic *mantras* according to the Naidāna-system, it appears that its adherents interpreted Vedic hymns or *mantras* by explaining the primary cause of their composition; and thus their method, though distinct in some respects, would have been close to the methods of the Aitihāsikas and the Ākhyāna-tradition.

It is still a disputable point whether Vedic *mantras* actually contain the *itihāsa* which the later Aitihāsikas have sought to read into them. Yāska offers us an important clue in this regard. He informs us that the seers with an intuitive insight into reality like to express

---

26. *Nirukta*, VI. 9; VII. 12.
27. *ibid*., II. 10 : निदानभूत इति हैवमासीदिति य उच्यते स इतिहास; II. 24 : तत्र इमं निदानभूतमितिहासमाचक्षते इत्याचार्याः; X. 26 : यः कश्चिद् आध्यात्मिक आधिदैविक आधिभौतिको वार्थ आख्यायते दिष्ट्युदितार्थविभासनार्थं स इतिहास इत्युच्यते । Ṣaḍguruśiṣya, on the *Sarvānukramaṇī* observes : इतिहासो हेतुभूतः ।
28. Vide *Bṛhaddevatā*, V. 3; *Vasiṣṭha-Dharmasūtra*, I. 14; Durga on the *Nirukta*, VII. 1 : The *Naidānasūtra* available now is certainly a different work from the one mentioned above as it does not contain any legend connected with Vedic hymns,

it conjoined with a narrative or legend.[29] The seers resort to narratives or legends probably because the communication of the subject-matter would thus be more interesting and easily comperhensible by the people. The *itihāsas* or *ākhyānas* are thus only metaphorical and *arthavādas*.[30] and cannot be taken as real history. Vararuci[31], Durga[32] and Skandasvāmin[33] agree with Yāska in this regard. Yāska gives alternative explanations for some of the so-called personages in the legends :

| | |
|---|---|
| 1. Vṛka-Vartikā (*Ṛgveda*, I.117.16) | : Vṛka = the moon (V.20 : वृकश्चन्द्रमा भवति); the sun (V.21). Vartikā = Uṣas (V. 21). |
| 2. Saraṇyu-Vivasvat (*Ṛgveda*, X.17.1; *Ath-* | : Saraṇyu = the night Vivasvat = the sun |

29. *Nirukta*, X. 10, 46 : ऋषेर्दृष्टार्थस्य प्रीतिर्भवत्याख्यानसंयुक्ता ।

30. *Ibid.*, II. 16 : तत्को वृत्रः ? मेघ इति नैरुक्ताः त्वाष्ट्रोऽसुर इत्यैतिहासिकाः । अपां च ज्योतिषश्च मिश्रीभावकर्मणो वर्षकर्म जायते । तत्रोपमार्थेन युद्धवर्णा भवन्ति ।

31. *Niruktasamuccaya*, (ed. Yudhiṣṭhira Mīmāṁsaka, Ajmer : Pracya-Vidyā-Pratiṣṭhāna, 2nd edition, Saṁvat 2022), p. 141 : एवमैतिहासिकपक्षे योजना । नैरुक्तपक्षे तु पुरूरवा मध्यमस्थानः । वाय्वादीनामेकत्वात् पुरु रौतीति पुरूरवाः उर्वशी विद्युत् । उरु विस्तीर्णमन्तरिक्षं दिव्यत इति उर्वशी l; p. 142 : एवं नैरुक्तपक्षे योजना या औपचारिकोऽयं मन्त्रेष्वाख्यानसमयः । नित्यत्वविरोधात् । परमार्थेन तु नित्यपक्ष एवेति नैरुक्तानां सिद्धान्तः l; p. 147 : एवमैतिहासिकपक्षे योजना । नैरुक्तपक्षे तु यमी मध्यमा वाक् । यमश्च मध्यमस्थानः ।

32. Vide on *Nirukta*, X. .6 : एतस्मिन्नर्थे इतिहासमाचक्षते आत्मविद इतिवृत्तं परकृत्यर्थवादरूपेण यः कश्चिदाध्यात्मिकाधिदैविकाधिभौतिको वार्थ आख्यायते दिष्ट्युदितार्थविभासनार्थं स इतिहास इत्युच्यते । स पुनरयमितिहासः सर्वप्रकारो नित्यमविवक्षितः वार्थस्तदर्थप्रतिपत्तॄणामुपदेशपरत्वात् ।

33. Vide his commentary on the *Nirukta*, II. 12 : एवमाख्यानस्वरूपाणां

*arvaveda*, III.31.5; XVIII.1.53) (XII.12)

3. Trita (*Ṛgveda*, I.187.1; *Vājasaneyi- Saṁhitā*, XXXIV.7) : Indra (IX.25 : त्रितस्त्रिस्थान इन्द्रः ).[34]

4 Dakṣa-Aditi (*Ṛgveda*, X.64.5) : Dakṣa = the sun; Aditi = Agni (XI.23 : आदित्यो दक्षः, अग्निरप्यदितिरुच्यते).

5. Śyena-Soma (*Ṛgveda*, IV.26.7) : Śyena = Indra (XI.2)

6. Yama-Yamī (*Ṛgveda*, X.17.2) : Yama = Agni of mid-region; Yamī = Vāk of mid-region. (XII.10)

Some other characters are also so interpreted :

1. Saptarṣis (the seven seers) (*Ṛgveda*, X. 82.2; *Vājasaneyi-Saṁhitā*, XVII.26) : seven luminaries; seven senses. (V. 26 : सप्तऋषीणि ज्योतींषि; सप्त ऋषीणानीन्द्रियाणि)

2. Ṛbhus (*Ṛgveda*, I.110.4) : the sun's rays (X 15 : आदित्यरश्मयोऽप्यृभव उच्यन्ते).

3. Bhaga (*Ṛgveda*, VIII.11.2) : the sun (XII.14).

4. Aśvins : mid-region (dark); the sun (light)

---

मन्त्राणां यजमाने नित्येषु च पदार्थेषु योजना कर्त्तव्या । एष शास्त्रे सिद्धान्तः औपचारिको मन्त्रेष्वाख्यानसमयः । परमार्थे नित्यपक्ष इति सिद्धम् ।

34. On Trita vide Ram Gopal : *op. cit.*, pp. 53-58.

(XII.1 : तमोभागो हि मध्यमो ज्योतिर्भाग आदित्यः).

5. Rudra : Agni
(X.7 : अग्निरपि रुद्र उच्यते । )

6. Vasus : the sun's rays
(XII.41 : वसव आदित्यरश्मयः).[35]

Urvaśī and Purūravas are explained as speech and vital breath in the *Maitrāyaṇī-Saṁhitā*[36] whereas Saramā is interpreted as speech.[37] Where Yāska gives only *itihāsa*, Skandasvāmin and Durga provide interpretations in accordance with the Nairukta-school. It is obvious from the preceding facts that the Nairuktas, including Yāska, did not find the Aitihāsika-school of Vedic interpretation as authentic, final and wholly tenable In the modern times, Svāmī Dayānanda Sarasvatī and his followers do not believe in any *itihāsa* as existing in the *Vedas*, which are divine revelation.[38]

---

35. The Supplement ( chapters XIII and XIV ) also contains a few of such explanations, e. g. :
    1. Soma (*Ṛgveda*, IX. 96. 5) : the sun; the soul (XIV. 12)
    2. Deva (*ibid.*, IV. 58. 3) : sacrifice (XIII. 7); the sun's rays; the senses XIII. 11)
    3. Vahni (*ibid.*, IX. 97. 34) : the sun; the soul (XIV. 14)
    4. Indu (*ivid.*, IX. 97. 41) : the sun; the soul (XIV. 17)
36. III. 9. 5.
37. IV. 6. 4. On Vedic legends vide also Svāmī Vidyānanda Sarasvatī : "वैदिक आख्यानों का वास्तविक स्वरूप", in *Prahlāda-Smāraka-Vyākhyānamālā*, Vol. I ( Delhi : Eastern Book Linkers, 1982 ), pp. 49-63.
38. Vide Sudhir Kumar Gupta : "Ancient Schools of Vedic Interpretation", in the Journal of the Ganganatha Jha Research

### 3. *Nairukta*

Yāska refers to the views of the Nairuktas at about eighteen places[39] which shows that the Nairukta-method of Vedic exegesis was well established by his time and had its rich literature. Probably thirteen Nairuktas preceded him, he himself being the fourteenth.[40] The thirteen Nairuktas mentioned in the *Nirukta* are : Āgrayaṇa, Aupamanyava, Aurṇavābha, Krauṣṭuki, Gārgya, Gālava, Carmaśiras, Taiṭiki, Śatabalākṣa Maudgalya, Śākaṭayana, Śākapūṇi, Śākapūṇiputra, and Sthaulāṣṭhīvi[41] The Nairuktas reached the meaning of Vedic *mantras* as intended by the seers by means of etymologies of the words employed therein, the sole purpose of the etymologies being the exposition of meaning.[42] As would be

---

Institute, Allahabad, Vol. XV, Pts. I, p. 149; "Validity of Historical and Legendary Interpretation of Vedic Stanzas" in *Bhāratīśodhasārasaṅgraha*, Jaipur, April-July 1971, Vol. 2, pp. 51-62; Ram Nath Vedalankar : वेदभाष्यकारों की वेदार्थ-प्रक्रियाएँ (VVRIS & S, Hoshiarpur, 1980), pp. 29-47.

39. Of these nine deal with the etymologies of words (III. 8, 14, 19; IV. 24; VI. 1, 3, 11; VIII. 13; IX. 4), one cites the Nairukta-view in contrast to that of Parivrājakas (II. 8), two in that of the Aitihāsikas (II. 16; XII. 10), four in that of the Yajñikas (V. 11. VII. 4; XI. 28, 31) and two in that of the Ākhyānavādins (XI. 19; XII. 41). In XIII. 9, the Nairuktas are quoted in contrast to the Ātmapravāda and others.

40. Cf. Durga on the *Nirukta*, I. 13 : निरुक्तं चतुर्दशप्रभेदम् ; I. 20 : निरुक्तं चतुर्दशधा ।

41. For details vide Maan Singh : "निरुक्त में निर्दिष्ट वेदव्याख्यापद्धतियाँ", in वेदों का तुलनात्मक और समीक्षात्मक अध्ययन (Delhi : Nag Publishers, 1981), pp 146-153.

42. Cf. *Nirukta*, II. 1 : अर्थनित्यः परीक्षेत ।

evident from a close perusal of Yāska's *Nirukta*, the Nairuktas interpreted Vedic gods as phenomena of nature. Yāska's *Nirukta* is the only extant work of the Nairukta-school available to us. It consists of fourteen chapters, of which the last two are supposed to be spurious and appended at a later date. In the twelve chapters Yāska explains about 600 *mantras* and suggests the etymologies of nearly 1300 words. The *Nirukta* embodies rational, systematic and scientific endeavours in the field of Vedic interpretation.

4. *Adhidaivata*

Yāska alludes to the Adhidaivata-school of Vedic interpretation at about five places[43] with the preface अथाधिदैवतम् or appending the remark इत्यधिदैवतम् and interpreted some *mantras* according to this system. This school of Vedic exegesis interpreted the *mantras* with reference to gods (*devatās*) and, to that extent was akin to the Nairukta-school.[44]

5. *Parivrājaka and Adhyātma*

The Parivrājaka school finds mention in the *Nirukta* only at one place in the context of the interpretation of the *Ṛgveda*, I. 164. 32.[45] Skandasvāmin explains this *mantra* in accordance with this school, which probably represented the views of the Saṁnyāsins who sought a mystic and philosophical interpretation of Vedic *mantras*.

---

43. *ibid.*, III. 2; X. 26; XI. 4; XII. 37, 38. Vide also XIII. 11; XIV., 12-16; 18. 19, 21, 23-25, 27.

44. Vide Ātmānanda's commentary on the *Asya-Vāmīya* hymn (ed. Premanidhi, Lahore, 1932), p. 60 : निरुक्तमधिदैवतविषयम् ।

45. II. 8.

The Adhyātma-school alluded to at a few places,[46] offered a spiritual interpretation of Vedic *mantras*. Yāska explains some *mantras* according to this school. It appears from Skandasvāmin's statement that the Parivrājaka and the Adhyātma or Ātmavādin school were not different in nature.[47] Both of them represented those scholars who attempted a mystic, spiritual and philosophical interpretation of the *Vedas*.

6. *Vaiyākaraṇa*

Yāska refers to the views of some of the grammarians who do not hold, with Gārgya, that all nouns are derived from verbs.[48] The opinion of the grammarians is again cited with regard to the etymology of the word *maṇḍūka*.[49] The Supplement to the *Nirukta* alludes to the grammatical interpretation of the *Ṛgveda*, I. 164. 45.[50] A grammatical interpretation of a number of Vedic *mantras* is met with in ancient works. Thus Patañjali gives such an exposition of the *Ṛgveda*, I 164. 45; IV. 58. 3; VIII. 69. 12; and X. 71. 2 and 4 in the introductory portion of his *Mahābhāṣya*. Sāyaṇa, too, refers to a grammatical interpretation of the *Ṛgveda*, I. 164. 41 and IV.

---

46. *Nirukta*, III. 12; X. 26; XII. 37, 38. Vide also XIII. 11; XIV. 12-16, 18, 19, 21, 23 25, 27.

47. On the *Nirukta*, II. 8 : एष परिव्राजकानामात्मविदां दर्शने चास्या ऋचोऽर्थः ।

48 *Nirukta*, I. 13 : तत्र नामान्याख्यातजानीति शाकटायनो नैरुक्तसमयश्च । न सर्वाणीति गार्ग्यो वैयाकरणानां चैके ।

49. *ibid* , IX.5 : मण्डयतेरिति वैयाकरणाः ।

50. *ibid.*, XIII.9; चत्वारि वाक्परिमिता पदानि interpreted as : नामाख्याते चोपसर्गनिपाताश्चेति वैयाकरणाः ।

58. 3. But one has to admit that most of the grammatical interpretations of Vedic *mantras* are fanciful and arbitrary.

7. *Legal*

Yāska presents a legal interpretation of half a dozen Vedic *mantras*[51] quoting Vasiṣṭha and other scholars in the context of adoption, legal right of a daughter to inherit parental property and that of a sonless widow to inherit her husband's property. It clearly shows that a few ancient scholars suggested a legal interpretation of some *mantras*.

Yāska himself interprets several *mantras*[52] with reference to *yajña*, which speaks of the tremendous influence exercised by the ritualistic school on Vedic exegesis. He gives the Adhiyajña (ritualistic) and the Adhidaivata expositions of one *mantra*[53]; and the Adhidaivata and the Adhyātma interpretations of two *mantras*[54] expressly specifying the systems of interpretation. It prompts one to think that the Adhiyajña, the Adhidaivata and the Adhyātma are the three main schools or systems according to which the *Vedas* should be interpreted. It finds support in his comment that the meaning is the fruit and flower of speech, or the knowledge of *yajña* and *devatā* or

51. *ibid.*, III.1-6.

52. *ibid.*, I. 7, 8; III.8; IV. 5 : V. 22; VI. 1, 19, 22; VII. 15, 19, 25; VIII. Vide also XIII. 6, 9, 13.

53. *ibid.*, XI.4 (*Ṛgveda*, IX.1.1; *Sāmaveda*, I 468, II.39; *Vājasaneyi-Saṁhitā*, XXVI.25).

54. *ibid.*, X. 26 (*Ṛgveda*, X.82.2; *Vājasaneyi-Saṁhitā*, XVII. 26); XII. 37 (*Vājasaneyi-Saṁhitā*, XXXIV. 55).

that of *devatā* and *adhyātma* : अर्थं वाचः पुष्पफलमाह । याज्ञदैवते पुष्पफले । देवताध्यात्मे वा । (I. 20). Of these three, too, the Adhyātma systems appear to enjoy preference.[55] It would not be irrelevant here to explain the real concept of deity ( *devatā* ) as acceptable to Yāska. Though he mentions the view of the Nairuktas, who accept the number of deities to be three—Agni on the earth, Vāyu or Indra in the mid-region and the Sun in the sky, and believe that each of them receives many appellations on account of his supereminence or the diversity of his function,[56] his personal view seems to be quite different. He probably feels that there is only one reality, the soul ( *ātman* ) that assumes various forms and consequently names. Many gods are nothing but different appellations of the soul itself on account of its manifestations in different forms. In unequivocal terms, he declares that on account of the supereminence of the deity, the single soul is praised in various ways, other gods forming its individual parts. The original principle behind the objects being great, i. e. capable of manifesting itself variously and pervading as everything, the seers praise it so It is for this reason that they are produced from each other and are the original source of each other. They are the pro-

---

55. It is important to note that the Supplement (chapters XIII-XIV) of the *Nirukta* interprets about 15 *mantras* in accordance with these two schools (XIII. 11; XIV. 12-19, 21-25, 37); 4 *mantras* according to the Adhyātma-school (XIV. 20, 29·30, 32); and 5 *mantras* according to the Adhidaivata-school (XIV. 26, 28, 31, 33, 35).

56. *Nirukta*, VII. 5 : तिस्र एव देवता इति नैरुक्ताः । अग्निः पृथिवीस्थानः । वायुर्वेन्द्रो वान्तरिक्षस्थानः । सूर्यो द्युस्थानः । तासां महाभाग्यादेकैकस्या अपि बहूनि नामधेयानि भवन्ति । अपि वा कर्मपृथक्त्वात् । VII, 8 : तिस्र एव देवता इत्युक्तं पुरस्तात् ।

ductions of functions (of the soul) and thus take birth from the soul ( *ātman* ). The soul is their chariot, their horse, their weapon, their arrows; the soul is, indeed, the all-in-all of gods.[57] Similarly at another place, Yāska quotes a *Brāhmaṇa*-passage stating that Agni is all the deities ( अग्निः सर्वा देवताः )[58] and commenting on the *Ṛgevda*, I.164. 46,[59] says that the wise speak of this single Agni, the great soul, in various ways, Indra, Mitra, Varuṇa, Agni and the divine Garutmān.[60] The soul is thus, according to him, the only deity. Though he explains some *mantras* keeping the multiplicity of gods in mind as accepted by the earlier Nairuktas—the Adhidaivata scholars, his own view should have been to centre Vedic exegesis on the soul, the Absolute, in accordance with the Ṛgvedic dicta : महद्देवानामसुरत्वमेकम् ( there is the one divinity of the gods, III.55.19)[61]; एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति ( the wise speak

57. *ibid*., VII.4 : महाभाग्याद् देवताया एक आत्मा बहुधा स्तूयते । एकस्यात्मनोऽन्ये देवाः प्रत्यङ्गानि भवन्ति । अपि च सत्त्वानां प्रकृतिभूमभिर्ऋषयः स्तुवन्तीत्याहुः । प्रकृतिसार्वनाम्याच्च । इतरेतरजन्मानो भवन्ति । इतरेतरप्रकृतयः । कर्मजन्मानः । आत्मजन्मानः । आत्मैवेषां रथो भवति । आत्माश्वः । आत्मायुधम् । आत्मेषवः । आत्मा सर्वं देवस्य ।

He gives etymology of the word *ātman* : आत्माततेर्वा । आप्तेर्वा । अपि वाप्त इव स्यात् । यावद् व्याप्तिभूत इति ।

58. *Nirukta*, VII.17; *Aitareya-Brāhmaṇa*, II.3; *Taittirīya-Brāhmaṇa*, I.4.4.10.

59. *Nirukta*, VII. 8 : इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान् ।
एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः ॥

60. *Nirukta*, VII. 18 : इममेवाग्निं महान्तमात्मानमेकमात्मानं बहुधा मेधाविनो वदन्तीन्द्रं मित्रं वरुणमग्निं दिव्यं च गरुत्मन्तं दिव्यो दिविज गरुत्मान् गरणवान् गुर्वात्मा महात्मेति वा ।

61. *ibid*., X. 34.

of the single reality in various ways, I. 164.46 ).[62] The mystic or spiritual interpretation thus comes out, in the opinion of Yāska, to be the only efficacious system for the exposition of the *Śruti*, the divine revelation.

The *Padapāṭha* is an important landmark in the annals of Vedic exegesis and no exegete can afford to ignore it. Yāska, therefore, takes due notice of Śākalya's *Padapāṭha* of the *Ṛgveda* and disapproves of it at some places, e. g.,

( 1 ) Yāska questions Śākalya's splitting up *vāyo* into two words *vā* and *yaḥ* in the *Padapāṭha* of वने न वायो न्यधायि चाकन् । ( *Ṛgveda*, X.29.1 ). According to Yāska, *vāyo* is a single word, derived fron *vi* ( a bird : वन इव वायो वेः पुत्रश्चायन्निति वा कामयमान इति वा । ) and Śākalya's analysis is wrong on two grounds; (1) had *yaḥ* been a nominative singular of the relative pronoun *yad*, the following finite verb *adhāyi* ought to have been accented on account of it[63] but it is actually enclitic; (2) if *vā* and *yaḥ* are taken as two separate words here, the meaning of the sentence would remain incomplete.[64]

---

62. *ibid.*, VII. 18.

63. Cf. Pāṇini : *Aṣṭādhyāyi*, VIII. 1. 66 : यद्वृत्तान्नित्यम् ।

64. *Nirukta*, VI. 28 : वेति य इति च चकार शाकल्य उदात्तं त्वेवमाख्यातमभविष्यदसुसमाप्तश्चार्थः । Śaunaka ( *Bṛhaddevatā*, II. 114 ) criticizes Yāska and sides with Śākalya. Udgītha offers two explanations of the *mantra*, one favouring Sākalya and another supporting Yāska. Veṅkaṭamādhava follows Yāska, while Sāyaṇa copies Durga's explanation of the *mantra*. Among the modern scholars Grassmann, Geldner and Vishva Bandhu uphold Śākalya's analysis, while Wilson, Griffith, etc., follow Sāyaṇa.

(2) Similarly Yāska rejects Śākalya's analysis of *māsakṛt* into *mā* and *sakṛt* in his *Padapāṭha* of अरुणो मासकृद् वृकः पथा यन्तं ददर्श हि । ( *Ṛgveda,* I.105.18 ) and takes it as a single compound word *māsakṛt*, an adjective for the following word *vṛkaḥ*, which means the 'moon' according to him.[65]

(3) Śākalya treats *rodasī* in आ रोदसी वरुणानी शृणोतु व्यन्तु देवीर्य ऋतुर्जनीनाम् । ( *Ṛgveda,* V.46.8 ) as a *pragṛhya*-word with the dual case-ending, referring to Dyāvāpṛthivī and adds *iti* after it in his *Padapāṭha*. Yāska, on the other hand, takes *rodasī* to mean Rudra's wife.[66]

Skandasvāmin, in his commentary on the *Nirukta*, finds out a few more cases where Yāska and Śākalya either differ or agree.[67]

Accents play a vital role in determining the mea-

---

65. *Nirukta*, V. 21 : मासकृन्मासानां चार्द्धमासानां च कर्ता भवति चन्द्रमा वृकः । Śaunaka ( *op. cit.*, II. 112 ) supports Śākalya. Skandasvāmin and Veṅkaṭa-mādhava accept Śākalya's analysis, while Sāyaṇa gives one explanation according to Śākalya's analysis and another according to Yāska. Most of the modern scholars including Grassmann, Geldner and Vishva Bandhu accept Śākalya's analysis. Vide Ram Gopal : *op. cit.*, p. 67.

66. *Nirukta*, XII. 46 : रोदसी रुद्रस्य पत्नी । Durga states that Yāska follows the *Atharvaveda* ( VIII. 49.2 ) where this *mantra* occurs with *rodasī* not regarded as a *pragṛhya*-word : आथर्वणे रोदसीत्यप्रगृह्यं पदम् । तदपेक्ष्य एकवचनेन भाष्यकारो निराह—रुद्रस्य पत्नीति । Skandasvāmin criticizes Yāska; for *rodasī*, accented on the first syllable, can refer only to Dyāvāpṛthivī as Śākalya's *Padapāṭha* justly suggests.

67. Vide Bishnupada Bhattacharya : *op. cit.*, pp. 9-23.

ning of words or a *mantra* Bhartṛhari holds that the accents serve as a means to determine a particular meaning.[68] Veṅkaṭamādhava tells that the interpretation of *mantras* with the help of accents is precise and beyond the shadow of doubt;[69] and that in the event of the same meaning, the accent of a word is also the same and the difference in accent results in the difference in meaning.[70] Śabarasvāmin, too states that accentuation in the *mantras* is intended for the comprehension of meaning.[71] Yāska is fully cognizant of the importance of accents in determining the meaning of words used in the *mantras* and has been mindful of them while interpreting the *mantras*. He tells us that the more emphatic meaning has the acute ( *udātta* ) accent; the less, the grave ( *anudātta* ).[72] For instance, the words *asyāḥ* and *asya* have the acute accent when referring to a principal object, and the grave when referring to a secondary object.[73] The former case is illustrated by citing the *Ṛgveda*, I.138.4;[74] and the latter by quoting the *Ṛgveda*, I.85.39.[75] Yāska has determined

---

68. *Vākyapadīya*, II. 318 : सामर्थ्यमौचिती देशः कालो व्यक्तिः स्वरादयः ।
शब्दार्थस्यानवच्छेदे विशेषस्मृतिहेतवः ॥

69. *Svarānukramaṇī*, *VIII*. 12 : अन्धकारे दीपिकाभिर्गच्छन्न स्खलति क्वचित् ।
एवं स्वरैः प्रणीतानां भवन्त्यर्था स्फुटा इति ॥

70. *ibid*., VIII. 2 : अर्थभेदे तु शब्दस्य सर्वत्र सदृशः स्वरः ।
यदा न तं स्वरं पश्येदन्यथार्थं तदा नयेत् ॥

71. On the *Mīmāṁsāsūtra*, IX.2 31 : अथ त्रैस्वर्यादीनां कथं समाम्नानमिति ? उच्यते, अर्थावबोधनार्थं भविष्यति ।

72. *Nirukta*, IV.25 : तीव्रार्थतरमुदात्तमल्पीयोऽर्थतरमनुदात्तम् ।

73. *ibid*., IV.25 : अस्या इति चास्येति चोदात्तं प्रथमादेशे । अनुदात्तमन्वादेशे ।

74. अस्या ऊ षु ण उप सातये भुवोऽहेलमानो ररिवाँ अजाश्व ।

75. दीर्घायुरस्या यः पतिर्जीवाति शरदः शतम् ।

the nature and meaning of various Vedic words on account of their specific accents.[76]

Yāska is fully aware of the fact that the seers have made use of metaphors in many of the *mantras* and that such *mantras* should be explained accordingly. Thus he interprets *jāra* (lit, paramour) used in जार आ भगम् (*Ṛgveda*, X.11.6; *Atharvaveda*, XVIII.1.23) as the sun because he is the consumer of the night and also of lights[77], *svasṛ* (lit. sister) used in स्वसुर्जार: शृणोतु न: *Ṛgveda*, VI.55.5) as Uṣas on account of her companionship with the sun or drawing the liquids[78]; and *pitā* (lit. father) and *duhitṛ* (lit. daughter) employed in पिता दुहितुर्गर्भमाधात् ( *Ṛgveda*, I.164.33; *Atharvaveda*, IX.10.12) as Parjanya and the earth respectively.[79] An analysis of such metaphors is thus of the important keynotes to the exposition of Vedic *mantras*.

Yāska frowns at the scholars who accuse the *Vedas* of tautology on the basis of their stylistic studies. According to him, some take the recurrence of the same expression in the same *mantra* to be tautology, e. g. मधुमन्तं....

76. Vide Maan Singh : "Yāska on Vedic Accent" in the *Aligarh Journal of Oriental Studies*, Vol. II, Nos. 1-2, 1985, pp. 53-56.

77. *ibid.*, III.16 : आदित्योऽत्र जार उच्यते । रात्रेर्जरयिता । स एव भासाम् ।

78. *ibid.*, III.16 : उषसमस्य स्वसारमाह साहचर्यात् । रसहरणाद्वा ।

79. *ibid.*, IV.21 : तत्र पिता दुहितुर्गर्भं दधाति पर्जन्य: पृथिव्या: । On metaphorical usages in the *Nirukta* vide Maan Singh : "निरुक्तगत लाक्षणिक प्रयोग", in the Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, Allahabad, Vol. XXXVI, Pts. 1-4, Jan.–Dec. 1980.

मधुश्चुतम् (rich in honey...distilling honey, *Ṛgveda*, IV.37.2); others consider the recurrence of the same expression in the same *pāda* to be tautology, e. g. हिरण्यरूपः स हिरण्यसंदृक् ( Golden in form, he is golden in appearance, *Ṛgveda*, II. 35.2), whereas still others do not admit tautology, if there is even a very slight difference, e. g. मण्डूका इवोदकान्मण्डूका उदकादिव ( as from water the frogs, as frogs from water, *Ṛgveda*, X.166.5 ).[80] He further remarks that repetition ( of the same words ) adds a greater force to a particular idea, e. g. अहो दर्शनीया अहो दर्शनीया ( Oh ! She is beautiful; Oh ! She is beautiful ). He informs that repetition is characteristic of the seer Parucchepa.[81] Thus recurrence or repetition in the *mantras* cannot be treated as tautology, a stylistic defect : it is rather a means of effective communication in order to lend additional force and charm to the idea or subject-matter.

Yāska draws upon the *Brāhmaṇas* profusely for explaining Vedic words and *mantras*[82]; but he suggests that one has to proceed with caution in doing so because

---

80. *Nirukta*, X. 16.

81. *Ibid*., X. 42 : अभ्यासे भूयांसमर्थं मन्यन्ते । यथा—अहो दर्शनीया, अहो दर्शनीयेति । तत्परुच्छेपस्य शीलम् ।

82. Cf. Sāyaṇa ( Introduction to his commentary on the *Ṛgveda* ) : मन्त्रव्याख्यानरूपं ब्राह्मणम् । P. D. Gune ( "Brāhmaṇa-quotations in Nirukta", in the Bhandarkar Commemoration Volume, pp. 43-45 ) has traced a good many citations in the *Nirukta* from the *Brāhmaṇas* to their respective sources,

they interpret a single word differently[83] and therefore, can be utilized with profit only with discernment.

The Supplement to the *Nirukta* clearly advises that one should not expound isolated *mantras* without the knowledge of their proper context; they should be interpreted only keeping their exact context in mind.[84] For the precise exposition of the *mantras* one must have insight, intuition and industry.[85] The meaning of the *mantras* must be settled with the help of the *Śruti* and reasoning,[86] implying that the *Vedas* can best be interpreted with the help of *Vedas* themselves by an exegete equipped with a sound rational mind.

●●

---

83. *Nirukta*, VII.24 : बहुभक्तिवादिनि हि ब्राह्मणानि भवन्ति । पृथिवी वैश्वानरः । संवत्सरो वैश्वानरः । ब्राह्मणो वैश्वानरः । इति ।

84. XIII.12 : न तु पृथक्त्वेन मन्त्रा निर्वक्तव्याः । प्रकरणश एव तु निर्वक्तव्याः । Cf Durga on the *Nirukta*, X. 26 : गम्भीरपदार्थो हि वेदः । Also *Ṛgvede* IV.3.16 : निण्या वचांसि ।

85 XIII.12 : इत्ययं मन्त्रार्थचिन्ताभ्यूहोऽभ्यूळ्होऽपि श्रुतितोऽपि तर्कतः ।

86. XIII.12 : न ह्येषु प्रत्यक्षमस्त्यनृषेरतपसो वा । Cf. *Nirukta*, II.4 : मेधाविने तपस्विने वा ।

# RELIGION AND AUTHORSHIP OF THE COPPER HOARD / OCP CULTURE

KRISHNA KUMAR

*Chanderi (M. P.)*

**On the basis of the study of archaeological findings, the author has come to conclusion that the people of the OCP and Copper Hoards were the followers of the Ṛgvedic religion. The Vedic concepts of the mother goddess in the forms of *Pṛthvī, Aditi, Diti*, the concepts of Sūrya, Agni, and animal sacrifice are well reflected in the findings, and this accounts for assigning the date of *Ṛv*, as 1000 B. C. to 3000 B. C. or earlier.**

The Ochre Coloured Pottery ( hereafter, OCP ) represents one of the earliest proto-historic cultures in Northern India. But, we know practically nothing about its religion and authorship. A detailed study of the excavated material from different OCP sites, however, gives us some idea of the religious beliefs and practices of the authors of this culture.

While dealing with the subject one has to bear in mind that only few OCP sites have yet been excavated horizontally. As all the excavations at such sites are restricted in nature, the data at our disposal are quite inadequate. Hence, the picture of the religious life of the OCP people presented here is only tentative in nature,

and subject to alterations and modifications in the light of future discoveries.

The terracotta figurines of the Mother Goddess discovered at Lāl Qilā[1] were most probably the objects of worship. A bust of the Mother Goddess, having prominent straight breasts and pointed nipples,[2] betrays the influence of the fertility cult. The terracotta figurines of the humped bull recovered at Ambkheri[3] were possibly also adored. The figure of an elongated humped bull having crescentic horns, muscular thighs and a slightly raised tail is painted on the shoulder of a OCP pot from Lāl Qilā.[4] The humped bull was probably considered holy by the people not merely because it played a significant role in their agricultural economy, but also because it symbolised the strength or virility[5] that underlies the fertility cult.

The excavations at Lāl Qilā have yielded ash with charcoal pieces and charred bones of various animals, including horse, cow, sheep and goat.[6] Some fire-pits have also been discovered at Daulatpur.[7] Therefore, we

---

1. *Indian Archaeology*, 1969-70—*A Review*, p. 39, pl. LIA.
2. R. C. Gaur, 'Lal Qila Excavation and the OCP Problem', in D. P. Agrawal and A. Ghosh ( eds. ) *Radiocarbon and Indian Archaeology*, Bombay, 1973, pp. 155-56, pl. IX.
3. *Indian Archaeology*, 1963-64—*A Review*, p. 56.
4. *Indian Archaeology*, 1969-70—*A Review*, p. 39.
5. M P. Tripathi, 'An Etymological Study of Vedic Vṛṣabha', *Bulletin of Ancient History and Archaeology*, University of Saugar, 2, 1968, p. 80.
6. *Indian Archaeology*, 1968-69—*A Review*, p. 37.
7. R. C. Gaur, 'Excavations at Daulatpur' (Distt. Bullandshahr) and its significance', *Purātattva*, 17, 1986-87, p. 56.

may guess that the OCP people were fire-worshippers, who practised animal sacrifice too. The terracotta wheels and discs reported from the OCP phase at Atranjikhera,[8] Lāl Qilā,[9] Ambkheri,[10] Daulatpur,[11] etc. presumably represent the sun-symbols. This suggests that they worshipped the sun also.

Some OCP shapes, viz. dish or bowl-on-stand, pot with strap or loop handle, bowl or vase with channel or tubular spout, and miniature pot together with terracotta cakes could have served their ritualistic requirements as well. The wood remains of chir (*Pinus roxburghii*) recovered from Atranjikhera and Sringaverapura were seemingly burnt to give fragrance in the rituals.[12] Since no burial has yet been reported from any OCP site, it is quite likely that they cremated their dead bodies.

Besides the Old World countries, the fertility cult of the Great Mother Goddess and the Holy Bull was rampant among the various Neolithic-Chalcolithic village communities in the north-western[13] and western[14] parts

---

8. R. C. Gaur, *Excavations at Atranjikhera*, Delhi, 1983, p. 23.
9. *Indian Archaeology*, 1968-69—*A Review*, p. 37; Gaur, 1973, *op cit.*, p. 156.
10. *Indian Archaeology*, 1963-64—*A Review*, pp. 56-57.
11. Gaur, 1986-87, *op. cit.*, p. 56.
12. R. C. Gaur, 'The Aryans—A Fresh Appraisal', *Purātattva*, 12, 1980-81, pp. 133 34.
13. S. Piggott, *Prehistoric India*, Harmondsworth, 1961, pp. 105-10 & 126, figs. 8, 9 & 16; H. D. Sankalia, *The Pre-history and Proto-history of India and Pakistan*, Poona, 1974, pp. 267, 322-30, 367, 433, 488 & 540;
14. V. S. Wakankar, 'Chalcolithic Malwa' in R. K. Mishra (ed.) *Indian Archaeology—New Perspectives*, Delhi, 1982, p. 232.

of the sub-continent. Moreover the religious beliefs and practices of the OCP people in one or the other form survive even today in the folk religion as well as the orthodox Brahmanism.

It is interesting to note that the religious beliefs and practices of the OCP people also found reflection in the Vedic literature, where the Mother Goddess is variously mentioned as Pṛthvī,[15] Aditi,[16] Diti,[17] etc. Moreover, the epithet 'Bull' (Vṛṣabha) is constantly applied to Indra, and less frequently to Dyaus, Agni, Rudra, etc.[18] Sometimes, the Supreme Brahma is also referred to as 'Vṛṣabha'. or 'Anaḍvān'. A few hymns are wholly devoted to the Holy Bull.[19] It is too well known that the Vedic Aryans were Sun-and Fire-worshippers, who practised animal sacrifice. A wheel and a disc of gold or fire brand symbolising Sun (Sūrya) were employed in various Vedic sacrificial rituals.[20] In the Vedic Saṁhitās horse, cow, sheep, goat and man are mentioned as five sacrificial animals (*paśus*).[21]

This clearly shows that the religious practices of the

---

15. J. Muir, *Original Sanskrit Texts : the Origin and History of the People of India, Their Religion and Institutions*, London, 1870, V, pp. 20 ff.
16. *Ibid.*, p. 40.
17. *Ibid.*, p. 43.
18. A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Varanasi, 1963, pp. 150 & 55.
19. *Atharvaveda*, iv, 11, 1-12; ix, 4, 1-24; ix, 7, 1-26.
20. Macdonell, *op. cit.*, p 155; A. K. Coomaraswamy, *History of Indian and Indonesian Art*, New York, 1965, p. 42.
21. A. A. Macdonell and A. B. Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*, Delhi, 1958, I, p. 509.

OCP people are fully reflected in the Vedic literature. Besides adoring the figurines of Pṛthvī and Vṛṣabha, they worshipped Sūrya and Agni, and sacrificed animals as well. The roots of some Vedic divinities, namely Pṛthvī, Aditi, Diti, Vṛṣabha, Anaḍvān, etc., possibly lie in the prehistoric fertility cult of the Great Mother Goddess and the Holy Bull. The origin of the Vedic fire-worship and animal sacrifice may also be traced back to the pre-historic times, when the dead bodies of animals were roasted in bonfires lit after successful hunting expeditions.

It is worth mentioning that the archaeological excavations at Ganeshwara and Jodhpura in Rajasthan and Saipai in Uttar Pradesh have demonstrated that the OCP and the Copper Hoards represent two facets of one and the same proto-historic culture-complex. Of the numerous Copper Hoard objects reported from different sites the anthropomorphic figures are perhaps the most distinctive and enigmatic ones. As I have recently discussed elsewhere the so-called copper anthropomorphs may reasonably be identified with the late *Ṛgvedic* images of lord Indra– the first and foremost god of the *Ṛgvedic* Aryans.[22] Image-worship of Indra finds reference in certain *Ṛgvedic* verses.[23] On the basis of this evidence scholars

---

22. Krishna Kumar, 'The Copper Anthropomorphs : A New Identification', Paper presented at the 19th Annual Session of the Indian Archaeological Society held at Sagar (Madhya Pradesh) from 27th to 29th December 1987.

23. *Ṛgveda*, iv, 24, 10; viii, 1, 5.

like Veṇkateśvara[24], Hopkins[25], Das[26], etc., have concluded that image-worship of Indra was prevalent during the *Ṛgvedic* age. From the foregoing it is evident that the folks using the Copper Hoards and the OCP were the followers of the *Ṛgvedic* religion. And, hence the authorship of the Copper Hoard/OCP culture may reasonably be attributed to the late *Ṛgvedic* Aryans, who were indegenous people. Moreover, on the basis of C-14 and T. L. dates available for the OCP phase at Jodhpura (Rajasthan[27]) and Sringaverapura[28] (Uttar Pradesh) the *Ṛgveda* may be broadly assigned to the date-bracket of *circa* 3000-1000 B. C. with a margin on the earlier side.[29]

---

24. S. V. Venkateshwara 'Vedic Iconography', *Rupam*, 42-44, 1930, pp. 21-27.
25. E. W. Hopkins, *Religions of India*, New Delhi, 1977, p. 150.
26. A. C. Das, *Ṛgvedic India*, Calcutta, pp. 145 46.
27. R. C. Agrawala and Vijaya Kumar, 'Ganeshwara-Jodhpura Culture, in M. S. Nagarajarao (ed.) *MADHU*, Delhi, 1981, p. 77.
28. B. B. Lal and K. N. Dikshit, 'Sringaverapura : A Key Site for the Proto-history and Early History of the Central Ganga Valley', *Purātattva*, 10. 978-79 p. 6.
29. This paper was originally presented in a briefer form at the 16th Annual Session of the Indian Archaeological Society held at Gauhati (Assam) from 7th to 10th December 1284. It was entitled as 'The Religious life of the OCP People : A Reconstruction'.

# A CALENDAR OF EVENTS IN THE MAHĀBHĀRATA

Dr. MADHUSUDAN MISRA

*Delhi*

**While critically editing a text, one should examine the readings of all the available manuscripts with reference to the contents of the text. The examination of the calender of events of the *Mahābhārata* would certainly help in bringing the correct readings of this text.**

The critical edition of the *Mahābhārata* of the Bhandarkar Institute, Poona, follows the main principle that the reading which is common to all the available manuscripts is genuine and original. It seems for the most part to be reliable to exclude the regional and sectarian interpolations, but the possible contaminations in the text from other sources are not taken into account and no correction is either proposed or accepted. The wandering bards cared very little to verify their recitation from the written texts and the oral transmission influenced by their dialectal phonetic tendencies gave birth to distortion in the pronunciation of words, so that unwarranted archaisms were created. Some of them are now undisputably persent even in the critical editions. It is, therefore, acknowledged that we are even now a little away from the border of the ur-*Mahābhārata*. We are supposed to have

gone to the common source of all the manuscripts available today, but we have not examined the contents of the text with reference to the internal facts and figures to arrive at the true reading. An examination of the calendar of events seems to bring some correct readings to light.

At certain irregular intervals in the *MBh* there are references to *tithis*, *nakṣatras* and even the luni-solar months[1] and we do think that they are intentional, that is, they can be verified by cross-references.

Let us begin from the gambling episode. It takes place in the bright half of *Kārttika*, which is clear by the terms *dyūta-pratipad* (the first day of the bright half of *Kārttika*) and *dyūta-pūrṇimā* or *paurṇimī* (the full-moon day of *Kārttika*).

The Pāṇḍavas would have lost the gambling on the first day itself and the counting of the period of exile would have begun with reference to the following full-moon day, because only that could be the mile-stones for that purpose in those days. It was also natural that the difference of 11-12 days per year against the solar calendar of 365-6 days should have been ignored.

By ignoring that difference of 11-12 days (i. e. 11 days in the normal year and 12 days in the leap year), the exile of 13 years should terminate on a day which is

---

1. The luni-solar month from full-moon to full moon (when the sun and the moon stand at a distance of 180 degrees) consists of 29.5 days. Thus a lunar year consists of 354 days, less by 11 or 12 days from the solar year of 365 or 366 days.

less by (13 × 11 + 3 = 145 days or) 4 months and 25 days from the first day of the bright half of *Kārttika*, that is, on *Jyeṣṭha śukla* 6th.

Bhīma's assertion that only half a month was left for the expiry of the period of exile (*MBh.* 4.20.13) and Draupadī's request two days later for a grace period of 13 days (*MBh.* 4.23.27) to stay in Virāṭa's house indicates that Kīcaka was killed on *Jyeṣṭha kṛṣṇa* 8th. At least a month would have passed when the death of Kīcaka would have been reported to the Kauravas.

The 7th and 8th of *Gharma-pakṣa* (*MBh.* 4.29.27-8, 4.42.10-1) must be the same dates of *Āṣāḍha kṛṣṇa pakṣa*, because it was mid-summer ( *MBh.* 4.42.22 ) and the moon-rise late at night is possible only in the dark half (*MBh.* 4.32.2).

If the 13th year of the exile ended on *Jyeṣṭha śukla* 6th, Bhīṣma's reference to 5 months and 12 nights ( *MBh.* 4.47.3-4 ) indicates that 17 days more have passed when the period of exile terminated. The marriage of Abhimanyu and Uttarā would have taken place in the bright half of *Āṣāḍha*.

The battle started on the *amāvasyā* in the month of *Mārgaśīrṣa*, (5.140.16-18) which had occurred on *trayodaśī* (13th) this year, a rare phenomenon (6.3.28). Prior to it, on the full-moon day of *Kārttika*, the fiery-looking moon was lustre-less and invisible (6.2.23). Thus it is clear that the battle was fought throughout the bright half of *Mārgaśīrṣa*[2]. Then Bhīṣma was struck down on the 10th

---

2. This fact, however, appears to be contradicted on the 14th day of the battle (7.150.42-49), when the moon is said to be

day of the war on *Mārg. śukla* 9th or so[3] and the battle ended after 18 days on *pausa kṛṣṇa* 3rd or so. There was a period of *aśauca* for one month upto *Māgha kṛṣṇa* 2nd or so (12.1.2). Supposedly, they entered Hastināpura on 3rd and the coronation of Yudhiṣṭhira took place on that very day (12.38.30-41)[4]. The *śrāddha-karma* of the relatives was performed on the next day. Probably on 6th Yudhiṣṭhira and Kṛṣṇa went to Kurukṣetra to pay a visit to Bhīṣma (12.48.1-2).

---

rising in the east. This, possible only in the dark half, needs clarification.

As a matter of fact, as the battle had started on *amāvasyā*, it should have been *Mārg. śukla* 13th on the 14th day of the war. But the whole sky was covered with dust and the moon was not visible. When there was a temporary cease-fire, the dust settled down on the earth and the moon became visible, the night itself being in the third phase.

Thus it was the bright half of the month and the appearance of the moon late at night should not confuse us.

3. We may ignore the loss or increase in *tithis* which do not go side by side with the solar day : one *tithi* may extend for two days or two *tithis* may end in one day.

4. This coronation of Yudhiṣṭhira seems to have been copied down from the *Rāmāyaṇa* of Vālmīki (*Yuddha Kāṇḍa* (128. 68 ff). The only difference is this that it took place in the dark half, though the odd *tithi* is a good day for the coronation. Due to the fluctuation of dates in a lunar month, it might also have been the full moon day of the previous month (*Pauṣa*), because it was after some days of coronation that Kṛṣṇa was seen meditating about Bhīṣma in the early morning when a visit to him was planned.

It is here that we come across a doubtful number of days in a faulty language :

*pañcāśataṃ ṣaṭ ca kurupravīra, śeṣaṃ dinānāṃ tava jīvitasya* (*MBh.* 12. 51. 14)

We have here *pañcāśatam* (acc.) in place of *pañcāśat* (nom.), qualifying *śeṣam* (of course neuter !), but it suits the *Upajāti* metre. The acc. form may be justified by taking it to be the object of some transitive verb like 'I think', but the calendar of events after the war is badly disturbed.[5]

The same doubtful number occurs at the end of the *Anuśāsana parva* (13.153.5-6) :

*uṣitvā śarvarīḥ śrīmān pañcāśan nagarottame.*

Here it is in nom. when acc. is required. This form only saves the *Anuṣṭubh* metre from having one syllable too many, but the calendar of events is again disturbed.[6]

The authenticity of this number becomes doubtful in the *Mahābhārata* itself at another place.

---

5. According to this reckoning, Bhīṣma should die on (*Māgha kṛṣṇa* 6th + 56 days = ) *Caitra Kṛṣṇa* 2nd or so, while it is widely known that he died on *Māgha śukla* 12th, when the sun just began the northern course. This day is called *Bhīṣma-dvādaśī*. Unfortunately to put us in confusion, there are also-*aṣṭamī* and *ekādaśī*.

6. Because *Māgha kṛṣṇa* 6th + the days of discourse + 50 days take us again to the beginning of *Caitra*, when the sun is almost reaching the equator and not just on the turning point.

When Yudhiṣṭhira came to Bhīṣma for the second time, it was *Māgha śukla* 10th, a *tithi* more or less.[7]

His lying on the bed of arrows for 58 nights, which is as good as two lunar months, when added to *Mārg. śukla* 9th (the day on which he was struck down) brings us to *Māgha śukla* 9th or 10th.[8]

Therefore the number fifty seems to be a wrong substitute for some appropriate number sounding similarly.

If the number fifty in 12. 51. 14 (*pañcāśatam*) and 13. 153. 5-6 (*pañcāśat*) is replaced by the similar-sounding fifteen i. e. *pañcadaśa*, with the admissible archaism of length on the second and fourth syllables[9], 15+6 added to *Māgha kṛṣṇa* 6th (the date of the first visit) gives *Māgha śukla* 12th which is supposed to be the *tithi* on which Bhīṣma died. Again, *Māgha śukla* 10th (the date of the second visit) minus 15 days (which Yudhiṣṭhira spent at Hastināpura after Bhīṣma's discourse) brings the *tithi* to *Māgha kṛṣṇa* 10th (the day on which he would have gone to Hastināpura to come back once again), which, when deducted by *Māgha kṛṣṇa* 6th (the date of

---

7. *māgho'yam sam anuprāpto māsaḥ puṇyo yudhiṣṭhira|*
*tribhāgaśeṣaḥ pakṣo' yaṃ śuklo bhavitum arhati||*. 13.153.28.
The *pakṣa* of a lunar month is usually divided into three parts, each group of five *tithis* having special names. Thus, if the third part of the *śukla pakṣa* of *Māgha* is remaining, it should be exactly *daśamī*.

8. *aṣṭapañcāśataṃ rātryaḥ śayānasyādya me gatāḥ* 13. 153. 27.

9. The lengthening and shortening of a vowel is a common form of archaism in the Indian bardic recitation.

the first visit) gives only 4 days for the discourse. This time is sufficient to incorporate the genuine portion of the *Śānti* and *Anuśāsana parvas* of the *Mahābhārata*.

By the addition of *pañcā-daśā*, the *Upajāti* metre remains faultless in 12.51.14 and just one syllable is too many in an otherwise good *Anuṣṭubh* in 13.153.56.

Later in the *Mahābhārata* there is no reference to *tithi* and month. In the 16th year after the coronation the elders in the royal family retired to the forest and in the 36th year the Pāṇḍavas themselves left this world.

●●

# THEORY OF ILLUSION OF THE PRĀBHĀKARA MĪMĀṀSĀ

Dr. RAJENDRA NATH SARMA

*Guwahati*

**The theory of illusion of Prābhākara Mīmāṃsā in comparison to theories of different schools of Indian Philosophy has been discussed in the present paper.**

Illusion or error represents an object in a form which does not belong to it. It reveals an object differently from what it really is.[1] In illusion of a rope as a snake, the eye is actually in contact with a piece of rope, but the appearance is of a snake. Different Schools of Indian Philosophy present different theories of illusion and thus there are five theories of illusion in total. These are the Viparītakhyāti or Anyathākhyāti of the Bhāṭṭamīmāṁsakas, the Asatkhyāti of the Mādhyamika Bauddhas, the Ātmakhyāti of the Yogācāra Bauddhas, Anirvacanīyakhyāti of the Vedāntins and the Akhyāti of the Prābhākaramīmāṁsakas. There is a verse wherein we get all these five theories—

*'Ātmakhyātirasatkhyātirakhyātirkhyātiranyathā|*
*Tathānirvacanīyakhyātirityetat khyātipañcakam'||*

---

1. *anyathāsantamākāramanyathā gṛhṇāti.* *NR* on *SV*, *Niralambanavāda*, 118.

According to the Viparītakhyātivāda of the Bhaṭṭas, an illusion manifests a real object in the form of a different object which is also real.[2]

The advocates of the Asatkhyātivāda, explain illusion as the apprehension of non-being (Asat). According to them 'this' (*idam*) and 'silver' (*rajatam*) are as unreal as their relation and thus in their view, the object of illusion is absolutely unreal.

The advocates of the Ātmakhyātivāda explain illusion as the objectification of a subjective idea. In the rope-snake illusion the subjective snake-form of cognition appears as the form of an external object.

The Advaitins who advocate the Anirvacanīya-khyātivāda offer the explanation that so long as the illusion of snake lasts, there comes into being the corresponding object which is logically indefinable (*anirvacanīya*). According to the Advaitins, in rope-snake illusion, the snake must actually be present wherein it is seen, though it enjoys merely a temporary existence so long as the illusion lasts and because it can be neither absolutely real nor absolutely unreal nor both, it must be indefinable (*anirvacanīya*). So, says Citsukhācarya—

*pratyekaṁ sadasattvābhyāṁ vicārapadavīṁ na yat* |
*gāhate tadanirvācyamāhurvedāntavādinaḥ.* ||

Prabhākara, a staunch follower of the Mīmāṁsā theory of the self-validity (*Svataḥ-prāmāṇyavāda*) asserts

---

2. *tatra Śuktikārajatādijñānaṁ śuktikākhyāṁ bhāvaṁ Śuktikārūpeṇa Sadrūpaṁ bhāvāntarasya rajatasya yat Sadrūpaṁ tena rūpeṇa gṛhṇad bhrāntaṁ bhavati. Ibid*, 117.

that all experience is valid. As stated by Prabhākara, it is strange how a cognition case apprehend an object and it is yet invalid. Śālikanātha,[3] a staunch follower also states that all experience is valid.

The theory of illusion advocated by the Prābhākaras is called Akhyātivāda. It is also otherwise known as Vivekākhyātivāda. It is Akhyāti because it interprets illusion as the absence of 'khyāti' which means knowledge. The Prābhākaras contend that the object of a cognition is that alone which is manifested by it. In the illusion *'idaṁ rajatam'* (this is silver) what is manifested is *rajata* (the silver) and as such its object is the silver and not the nacre. In the *Nayavīthī-prakaraṇa* of his *Prakaraṇa-Pañcikā*, Śālikanātha clearly states :—

*idaṁ rajatamityatra rajatañcāvabhāsate |*
*tadeva tena vedyaṁ syānna hi śuktiravedanāt ||*

*Kārikā*, 24

The theory that it manifests an object, the nacre, as a different object, the silver, is not proved by experience. What happens in the illusion of silver is that a piece of nacre is apprehended generically, while its specific features that distinguish it from a piece of silver, are not apprehended due to their suppression. The memory-image of silver is suggested to the mind by similarity while the character of its being a memory-image is forgotten on account of some weakness. Thus the silver which is the object of recollection, is not differentiated from the nacre and as a result of that there takes place

---

3 *yathārthaṁ sarvameveha vijñānamiti siddhaye prabhākaraguror-bhāvaḥ Samīcīnaḥ prakāśyate.* II *PP*, P. 43.

the illusion of silver. Here the silver and the nacre both are represented, but the two are not discriminated from each other. It is, therefore, stated that illusion is nothing but an absence of discrimination (*vivekāgraha*) and that is why the theory of Akhyāti is best known as Vivekākhyāti.

According to Śālikanātha, the silver is neither perceived nor inferred, because there is neither a contact of the eye with silver nor there is sign of the presence of the silver.[4] Due to non-discrimination (vivekāgraha), the illusory cognition of silver appears as similar to the cognition of a real silver. The so-called illusion really consists of two cognitions:—(1) Perception and (2) Memory. Of these, the first is true so far as it goes, though it may not go sufficiently far. It is because, its object, the 'this' is not sublated afterwards since even, when the error is discovered, we feel 'This is nacre'. The same cannot be said of the second cognition as memory, because silver is not found in the context. But in this, it only exhibits its normal character, for according to Prabhākara, all memory as such is invalid.

In the view of the Prābhākaras, the universally accepted view of people that illusion is a single psychosis and definitely false is not proper. Prabhākara's view that illusion consists in the non-apprehension of difference (*bhedāgraha*) receives no support from Śabara. According to Sabara error consists in a positively false cognition and is due to some defects in the source.[5] Śabara has

---

4. *na hyasannihitaṁ tāvat pratyakṣaṁ rajataṁ bhavet /*
*liṅādyabhāvācchannasya pramāṇasya na gocaraḥ* *Ibid*, 31

5. *yasya ca duṣṭaṁ karaṇaṁ yatra ca mithyeti pratyayaḥ.*
*sa eva samīcīnaḥ pratyayaḥ nānyaḥ. SB under MS.* 1. 1. 5.

never mentioned non-apprehension (*bhedāgraha*) as the cause of error.

In the *Nayavīthī-prakaraṇa* of his *Prakaraṇa-Pañcikā*, Śālikanātha presents the conclusion of Prabhākara on the theory of Akhyāti. He says :—

*atra brūmo ya evārtho yasyāṁ saṁvidi bhāsate.*
*vedyaḥ sa eva nānyaddhi vidyādvedyasya lakṣaṇam.*

*Kārikā*, 23

In comparison to different theories of illusion, we find that though each of them has defficiency in one or more respects, the theory of the Prābhakaras i. e. the Akhyāti is peculiar. It presents a good psychological analysis of illusion and it is right in stating that in illusion there is some objective fact which is incompletely viewed. It denies that there is any synthesis at all. In fact, it explains a fact of experience.

Prabhākara's theory of Akhytāi or Vivekākhyāti is right in explaining illusion because of their admitting all experience or knowledge as valid and Prabhākara's system will always be remembered for this peculiar theory i. e. the Akhyātivāda.

**References :**

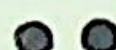

1. *Nāyakaratna* (*NK*) of Pārthasārathi Miśra on Ślokavārttika (*SV*) of Kumārila.
2. *Prabhākaravijaya* of Nandīśvara.
3. *Prakaraṇa-Pañcikā* (*PP*) of Śālikanātha Miśra.
4. *Śābarabhāṣya* (*SB*) of Śabara on Mīmāṁsā-sūtra (*MS*).

5. *Ślokavārttika* of Kumārila.

6. *Epistemology of the Bhāṭṭa School of Pūrvamīmāṁsā* by G. P. Bhatta.

7. *Indian Psychological Studies by M. Hiriyanna.*

8. *Introduction to Pūrvamīmāṁsā* by P. N. Sastri.



# *CAṆGADĀSAKĀRIKĀ* : A NEWLY DISCOVERED WORK ON SANSKRIT SYNTAX

BANAMALI BISWAL
*Allahabad*

**The *Caṅgadāsa-kārikā*, attributed to Caṅgadāsa, is an important old grammatical treatise first of its kind, on the different aspects of Sanskrit Syntax, based mainly on *kātantra* tradition, yet not much deviated from Pāṇinian School. A critical analysis of the *kārikā* has been presented here.**

In a highly inflected language like Sanskrit, the study of syntax is one of increasing interest to the scholars of this age. The Sanskrit grammar or the grammar of Pāṇini as it is popularly known, though fu fledged in every respect, remains professedly deficient in its treatment of syntax. Even after Pāṇini also, no attempt has been made to remove this deficiency. The *caṅgadāsa kārīkā* however, is an attempt to fulfill the long-felt desideratum in the field of syntax. The author here, has given a lively presentation of problems of Sanskrit syntax in a nut-shell.

Caṅgadāsa,[1] the controversial author of *Caṅgadāṣa-*

1. (a) In some of the mss. the author is named as Vaṅgadāsa, Śaṅgadāsa, Śuṅgadāsa.

(b) Prof. K. V. Abhyankar in his *Dictionary of Sanskrit*

*kārikā*,[2] is very little known amongst the grammarians to this date. Nothing can be definitely said about his time, place and religion. Neither the author records anything about his life, nor any evidence is left in his work to prove his whereabouts. Solely on the basis of the style of the work, Satyaprakash Sharma[3] tries to place the author approximately between 13th to 16th century. Frankly speaking, it seems to be nothing but a far-fetching inference. But same is not the case with his birth-place. Taking the last half of the author's name (i. e. Surname Dāsa) into consideration, Dr. Sharma has rightly assumed that the author either hails from Orissa or from Bengal. However, the availability of a manuscript in Oriyā *lipi*. ( in Adyar Library, Madras ), leaves better ground in establishing the author as Orissan. So far the religion is concerned, most probably the author was a Buddhist. The reason behind this hypothesis is, author's use of some Buddhist terms and names.[4]

The work is believed to be based on *Kātantra* tradition, because, it follows the language and the style of this school to some extent.[5] But, since almost all the later

---

*Grammar*, p. 143, records another author with a similar name Caṅgudāsa or Caṅgudāsa who has composed *vaiyākaraṇajīvātu* or *cāṅgasūtra*. But according to him cāṅgudāsa and caṅgadāsa are not one and the same.

2. In some mss. the work is variently named as *sambandhopadeśa*, *sambandhoddeśa* and *caṅgavṛtti*.

3. S P. Sharma *caṅgadāsa kārikā* ed. 1986 p. XII.

3. (a) The ms. is available in Adyar Library, Madras.

4. In *maṅgalācaraṇa* the author mentions the name of *Mañjuśrī* and *arhanta*, both of whom are popularly known as Buddhist God.

5. For instance compare *alpasvaratarain tatra pūrvain* (K. 2. 5. 12),

schools of grammar, are built on the edific of Pāṇinian system the present work does not deviate much from the Pāṇinian school of grammar, except its innovative approach.

No doubt, this work is an old and important work on the construction of Sanskrit sentence, but, surprisingly enough, it was in oblivion for a pretty long period. For the first time in its history the work was brought into light formerely by Dr. Satyaprakash Sharma[6] and latar by R. K. Tripathi.[7] Both of them have critically edited the text by collating various manuscripts[8] available in different places.

*Caṅgadāsakārikā*, the grammatical treatise, is comprised of sixty verses[9] composed in *anuṣṭubh* metre. The purpose behind composing such a work in a poetic form, is most probably to creat interest in the subject amongst the students.

---

*yaccārcitaṁ dvayoḥ* K. 2. 5. 13), *pūrvaṁ vācyam bhaved yasya so'vyaībhāva iṣyate.* (K 2. 5. 14), with verse No. 60 of *caṅgadāsakārikā*.

6 Dr. Sharma has edited the text which is published on 1986 by *Trayi Prakashan*, Aligarh.

7. In his unpublished thesis for *Vidyāvāridhi* (Ph. D.).

8 Out of 12 available mss. Dr Sharma has compared five mss. (two from G N. Jha K. S Vidyapeetha, Allahabad, two from BORI, Poona and one from Aligarh Muslim University). However Mr. Tripathi has compared ten mss. (7 from G. N. Jha K S V., two from BORI and one from India Office Library, London).

9. Ms. No. 6551 1 84-85 available in BORI, Poona, records 61 verses including a *maṅgalācaraṇa* verse in it.

The work as a whole, deals with different aspects of the sentence-structure namely *kṛt, tiṅ, taddhita, samāsa* and *kāraka*. On the basis of subject-analysis, the work is divided into six sections mentioned below :

| | | | |
|---|---|---|---|
| (i) | *Sāmānyoddeśa* : | verses | 1-16 |
| (ii) | *Tyādyupadeśa** : | " | 17-23 |
| (iii) | *Kṛduddeśa* : | " | 24-33 |
| (iv) | *Kārakoddeśa* : | " | 34-49 |
| (v) | *Samāsoddeśa* : | " | 50-59 |
| (vi) | *Taddhitoddeśa* : | " | 60 |

*A brief analysis of the contents* :

*Sāmānyoddeśa*, as the name suggests, is a miscellaneous type. A good many aspects of syntax are put together in this section. The section mainly deals with number, gender, person, case and case-endings. The first ten verses aim at *ukta* and *anukta*, the change of number and gender in cases like *kṛt, tiṅ, taddhita* and *samāsa*, the implementation of verbs in a multi-noun sentence, the use of verb in a sentence where *prakṛti* and *vikṛti* are used together, the relation between *viśeṣya* and *viśeṣaṇa* and their proper usages, the relation between *upamāna* and *upameya*, the use of *prathamapuruṣa, madhyama puruṣa* and *uttamapuruṣa* and finally the use of verbs in a multi-agent sentence.

In the rest of the six verbs of this section the two Pāṇinian rules *gatibuddhi*············P. 1-4-52 and *akathitaṁ ca* P. 1-4-51 are explained in detail. Comparatively the

* Unlike other section headings, the word *upadaśa* is found here in all *mss*. It may be a scribal mistake.

author has given more emphasis on these two rules of Pāṇini.

The second section deals with the verbal endings. The section named as *tyādyupadeśa*, opens with the discussion of *parasmaipada* and *ātmanepada* followed by the use of *vikaraṇa*, the use of *sakarmaka* and *akarmaka* verbs, the use of *lakāras* with their meanings and finally the use of tenses like past, future and present.

The third section named *kṛduddeśa* deals with *kṛtya* and *kṛt* suffixes. Here, the author shows the use of the suffixes like *kṛtya, kta, khal, ghañ, yuṭ, kti anīyar, ṇi, ṇin, aṇ ktvā* and *kyap*. Moreover, the use of *śatṛ* and *śānac* alongwith *kvasu* is shown precisely.

The section fourth is assigned to *kārakas*. In this section, the author presents a vivid portrait of different *kārakas*. The *kārakas* are explained in more detail than any other concept dealt herein. The author draws a clear distinction between *kāraka-vibhakti* and *upapada-vibhakti* by placing them separately. First of all the different *kārakas* namely *kartṛ, karma* and *karaṇa* etc., are described. Later, he explains how the *vibhaktis* are also governed by some words and *upasargas*. Besides *kārakas*, the section deals with *saṁbandha* and *karmapravacanīya* also. The author here, seems to be influenced more by Pāṇini.

The fifth section *samāsoddeśa* deals with the divisions and definitions of compounds. The subclasses like *Karmadhāraya Dvigu, Itaretara*, and *Samāhāra* are also recorded independently with their definitions. In addition to that, *Ekaśeṣa*, which is traditionally recognised as a different *vṛtti*, is also included in this section.

The last section named *taddhitoddeśa* is the smallest section in this work. The section contains only one verse, which means the *taddhita* suffixes convey the meaning *saṁbandha, kāraka, samūhha, bhāva* and *gotra*

*Observations*

The author has tried his best to put some important factors of Sanskrit grammar as prescise as possible. Though, undoubtedly he has succeeded in his effort to certain extent, still the precise descriptions leave some ambiguities here and there.

The author has mixed up the subject matter in many places. Author's intention to put more ideas within fewer words, made the text stubborn. Thus, the work becomes tough for the beginners (having no base on Pāṇini's grammar) to understand. Reading *Caṅgadāsakārikā*, without the help of commentaries, is no doubt a difficult task.

While going through the work, one fails to understand, what was the need to form a general section called *sāmānyoddeśa*[9]. The author could have supplimented the contents of the section into the rest of the sections, particularly to *tyādyupadeśa* and *kārakoddeśa*.[10]

Although we meet with a number of usual characters in this work, still it is not entirely free from peculiarities. To note a few, the author uses *ti*,[11] *iṇ*,[12] *yuṭ*,[13]

---

10 For example : verse Nos. 10-14 can be placed in *kāraka* section, verse Nos. 1-4, 7 and 9 can be put in *tyādyupadeśa*.

11. Verse No. 1 & 2.

12. Verse No. 10-11.

13. Verse No. 29.

*kti*,[14] in place of Pāṇinian suffixes *tip*, *ṇic*; *lyuṭ* and *ktin*. Similarly, the author uses *vuṇ*[15] and *tṛn*[16] for the suffixes *ṇvul* and *tṛc* respectively. In addition to that the author enlists *avyayībhāva*[17] compound last in the list, while it is recorded first mostly by all other schools of Sanskrit grammar.

*Taddhita* section being the smallest section in the work, gives rise to the following question. Why the author has made this section so small when all other sections contain atleast ten verses ? The answer can be many. Since, the section comes at the end of the work it is also possible to say that the work leaves much to be desired. However, why the author could not complete the work is beyond our discussion.

To sum up : Though *caṅgadāsakārikā* is a first work of its kind, as a whole it lacks systematic presentation. So for as the subject analysis is concerned, it is needless to say that, in the entire work, the justice is given only to *pratyayas* and *kārakas*.

In spite of its omission and comission, the work is esteemed in a high grade by the then commentator.[18] It is a contribution worthy of the author, who could put so many aspects of the sentence-structure together, in short treatise of this type.

---

14. Ibid.
15. Verse No. 33-38.
16. Verse No. 38.
17. Verse No. 56.
18. In the ms. available in Aligarh Muslim University, the Commentator says :

*caṅgadāse kṛte' bhyāse kiṁ kariṣyanti vādinaḥ.*
*caṅgadāse tvanabhyāse mā kaścit paṇḍitāyatām.*

# MANUSCRIPTOLOGY FROM INDIAN SOURCES

Prof. A. L. THAKUR

*Calcutta*

**In India the tradition of the Manuscripts goes back to very ancient times. The written letters were honoured as very sacred and even identified with Brahman. As a result, the manuscriptology evolved to save our scriptures containing Sacred Knowledge. The author here describes the importance of manuscripts, its methods of copying, correction of mistakes and recitation, writing modes and materials as well as the preservation of mss. in temples, libraries and houses as mentioned in *Purāṇas* and *Dharmaśāstras*.**

Indian Manuscript (ms.) tradition shows a wonderful continuity and its vastness surpasses that of any other country. Mss. were an object of high esteem. The offering of a manuscript was accepted as the best of gifts. The epics, Purāṇas and other sacred texts eulogise such gifts. Loss of or damage in a ms. was considered a great calamity. Scholars negotiated great distances to get a copy of the rare mss. These were an object of worship and they were stored in the best room in the house; they were bedecked and well cared for. In the *Āgama* texts of the South, there are detailed instruction for the construction of the *Sarasvatī Bhavana*, an integral part of the temples. There were huge manuscript-libraries attached to the palaces and mutts and scholars like Madhusūdana Sarasvatī and Kavīndrācārya Sarasvatī had their personal mss. collec-

tions. But the general policy was decentralisation of mss. which were found in remote villages, and the chance destruction of one collection in a village could be replenished by copies from those in adjacent villages.

Professional scribes were there. They copied the mss. for their bread. But the copies prepared and corrected by scholars themselves for their own use and for the use of others were mostly valued. Gift of a ms. was considered highly meritorious. There are instances of mss. being copied by great scholars like Pakṣadhara Miśra and Vidyāpati Ṭhākur of Mithilā. During the periodical or occasional recitations of religious texts, well-versed *grantha-dhārakas* were engaged beside the reciter. The former used to rectify the mistakes in the recitation or those in the ms. of the reciter. Sometimes disputations over such defection necessitated postponement of the recitation till the decision was reached and the necessary correction was made. Texts used and corrected by a great scholar was valued most. In course of the preparation of the transcript a scholar would select the flawless and corrected ms. as exampler. Such an exampler used to be honoured with the remark on its cover : शरयन्त्रे समर्पितमिदं पुस्तकम् ।

There are detailed descriptions in Purāṇa and Dharmaśāstra works as to how mss. should be copied, corrected and recited. The aspiration of a scribe that the copy may last long is often found inscribed in the post-colophon statements. The possession of good mss. of important texts offered social prestige and these were displayed on important occasions. The Asiatic Society received a picture from Lord William Bontinck as presentation. In it the Durbar of the King of Koṭā in

Rajasthan held in honour of the Governor General is depicted. Beautiful and well preserved mss. occupy the central position in the picture. Mss. were considered the poor scholars' riches.

A scholar even in the first half of the present century spared no opportunity of getting a transcript of a good ms. when he chanced to come across it. There is the instance of the copying of the *Gītā-madhusūdanī* consisting of three hundred folio being copied by the students of the seminary of Śaṅkara Miśra of Mithilā within six hours only. The owner of the original ms., a Sannyāsin from V rāṇasī, who chanced to pay a brief visit to the Seminary inscribed his remark on the copy thus prepared—

अहो सर्षपसाम्राज्यमेतज्जानीत सज्जनाः ।
यामयुग्मेन यत्राभूदेतत्पत्रशतत्रयम् ॥[1]

The *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā* of Vācaspatimiśra written in 898 Śaka year was criticised by Ācārya Jñānaśrīmitra, the Buddhist and Śrīvatsa, a Naiyāyika Udayana defended Vācaspati against, both in or around the Śaka year 906 in his *Tātparyapariśuddhi*. Keen rivalry among scholars and easy movement of mss. made this possible

An Indian Scholar's fond aspiration was to live among mss.

ग्रन्था ममाग्रतः सन्तु ग्रन्था मे सन्तु पृष्ठतः ।
ग्रन्था मे सर्वतः सन्तु ग्रन्थेष्वेव वसाम्यहम् ॥

Men of culture decoratad their houses with mss. and a glimpse of the same is found in the *Mṛcchakaṭikam* of Śūdraka[2] where mss. were visible in the houses of

---

1. History of *Navyanyāya in Mithilā* pp. 135
2. III Act after 18th verse.

Cārudatta and Vasantasenā. Among the youthful companions of Harṣa, Bāṇa mentions : पुस्तकवाचकः सुदृष्टिः, लेखको गोविन्दकः, पुस्तकृत् कुमारदत्तः[3] । The wandering monk in the *Harṣacarita* carries a स्थूलसूत्रनियन्त्रितपुस्तिकापुलक. Among the rich presents to Harṣa by Kumāra Bhāskaravarman we find अगरुवल्कलकल्पितसञ्चयानि सुभाषितभाञ्जिपुस्तकानि ।[4]

Again the *Kādambarī* mentions धूमरक्तालक्तकाक्षरतालपत्रकुहकतन्त्रमन्त्रपुस्तिका and हरितपत्ररसाङ्गारमषीमलिनशम्बूकवाहिना[5] among the belongings of the old Draviḍa.

Among the eight causes of foolishness, it is curious to note, apathy towards writing लिखनविरागः and the same towards the correction of mistakes in texts पुस्तिकाशोधनञ्च are counted. A traditional verse instructs us the ways of preservation of mss.

संभूष्यं सदपत्यवत् परकरादरक्ष्यं च सुक्षेत्रवत्
संशोध्यं व्रणिताङ्गवत् प्रनिदिनं वीक्ष्यं च सन्मित्रवत्
वध्यं वध्यवदश्लथं दृढगुणैः स्मर्यं हरेर्नामवत्
नैवं सीदति पुस्तकं खलु कदाप्येतद् गुरूणां वचः ।।

From the very beginning, the written letters were held sacred. It has been identified with Brahman itself. During the Kali era, Lord Viṣṇu is held as the presiding deity of the written letters कलौ लिप्यक्षरे हरिः .

About the origin of the alphabet, there are more than one theories. Nārada and Bṛhaspati inform us that as things are forgotten after the lapse of six months after their occurrence, the creator devised the alphabet for writing. The Tāntrika texts prescribe the use of the

3. *Harṣacaritam*, p. 74 (Chaukhamba Vidya Bhavan ed).

4. p. 387.

5 *Kādambarī*, p. 644 (Chaukhamba, 1976).

alphabet in rituals like मातृका-न्यास, यन्त्रनिर्माण etc. The Jain texts would tell us that for the good of his subjects Ṛṣabhadeva, the first Tīrthaṅkara invented the alphabet and named it after his daughter Brāhmī. Again these texts mention various types of alphabets that evolved in course of time. The *Lalitavistara* gives the big list of sixty four alphabets.

Mention may be made of the shapes of the letters of the Maithili and Bengali alphabets found in the Tāntrika texts which give the description of every curve, line and stroke in them. The Asiatic Society possesses a ms. describing the peculiarities of the Śāradā alphabets. Instance of Bengali texts in Maithili as well as Devanāgarī script show their interrelation.

Of the writing materials, the *Yoginītantra* advances a big list :

भूर्जे वा तेजपत्रे वा ताले वा ताडिपत्रके ।
अगुरुणापि देवेशि पुस्तकं कारयेत् प्रिये ।।
सम्भवे स्वर्णपत्रे च ताम्रपत्रे च शङ्करि ।
अन्यवृक्षत्वचि देवि तथा केतकिपत्रके ।
मार्तण्डपत्रे रौप्ये वा वटपत्रे वरानने ।।

The *Vārāhītantra* describes five kinds of writing according to the modes and materials :

मुद्रालिपिः शिल्पलिपिर्लिपिर्लेखनीसंभवा ।
गुण्डिकाघूणसंभूता लिपयः पञ्चधा मता ।।

The *Khaḍgamālātantra* mentions three among them by name—

लेखन्या लिखितं विप्रैर्मुद्राभिरङ्कितं च यत् ।
शिल्पादिनिर्मितं यच्च पाठ्यं धार्यं च सर्वदा ।।

Writing by pen varied according to the mode and the nature of the pen. *Lekhana* is derived from the root *likha* which means inscribing or incising with a stylus where the substance on which the writing is made is slightly damaged. On the other hand *lipi* comes from the root *lip* (*lip vpadehe*) in which the pen is smooth and something is added without harming the substratum. The former was in vogue in the Deccan while the later is found in the North. After the introduction of paper the method of 'lepana' has been adopted by the Southerners also. There was however a slackness in the literary uses as we find in—

त्वामालिख्य प्रणयकुपितां धातुरागैः शिलायाम् etc. (*Meghadūta* II).

The size of the *pustaka* is found prescribed in—

षडङ्गुलाधिकं हस्तं पत्रमुत्तममीरितम् ।
मध्यमं हस्तमात्रं स्यात् सामान्यं मुष्टिहस्तकम् ।।

and हस्तमानं मुष्टिमानमाबाहुद्वादशाङ्गुलम् ।
दशाङ्गुलं तथा च ततो हीनं न कारयेत् ।।

When paper was introduced as the main writing material, mss. of bigger size came into vogue. There are instances of the mss. in which the palm-leaves were cut in the shape of *rudrākṣas* and the whole of the *Bhagavadgītā* written on the leaves of eighteen such balls so that they may form a neckless for the devotee.

The size of the pen, its varieties, the preparation of the ink and the method of writing are also prescribed in Purāṇic and Dharmaśāstra texts. The Danasagara of Vallālasena collects the details along with the rituals in connection with the preparation of mss. Here the

Nāgaralipi is prescribed. The ink is to be put in a silver stand and the pen should be made of gold or other materials.

वंशसूच्या लिखेद्वर्णं तस्य हानिर्भवेद्ध्रुवम् ।
ताम्रसूच्या तु विभवो भवेन्न तत्क्षणे भवेत् ।।
महालक्ष्मीर्भवेन्नित्यं सुवर्णस्य शलाकया ।
बृहन्नलस्य सूच्या वै मतिवृद्धिः प्रजायते ।।
तथा चाग्निमयैर्देवि पुत्रपौत्रधनागमः ।
अग्निमयैश्चित्रकाष्ठमयैः ।
रैत्येन विपुला लक्ष्मीः कांस्येन मरणं भवेत् ।
अष्टाङ्गुलप्रमाणेन दृशाङ्गुलेन चाथवा ।
चतुरङ्गुलसूच्या वा यो लिखेत् पुस्तकं शुभे ।
तत्तदक्षरसंख्ये तु स्वल्पायुर्याति वै दिने ।।

(योगिनीतन्त्रे तृतीयभागे सप्तमः पटलः)

The scribe should be endowed with the best qualities of the head and heart. Here the *Kāvyamīmāṁsā* of Rājaśekhara adds that सदा संस्कारविशुद्ध्यर्थं सर्वभाषाकुशलः शीघ्रवाक् चार्वक्षर इङ्गिताकारवेदी नानालिपिज्ञः कविर्लाक्षणिकश्च लेखकः स्यात् ।[6]

The Danasagara adds that the learned scribe should select the best exampler, read, re-read and corrected by the learned scholars and slowly and patiently prepare the new copy. When complete, it should be compared with the original with particular attention to the *visargas*, *Bindus*, short and long vowels as well as the conjunct letters.

This is called *Samīkaraṇa.* The *pustaka* thus prepared should be led in a procession to a temple, evidently for drawing attention of the public to its addition to the mss.

---

6. See *Kāvyamīmāṁsā.*

collection there. Periodical recitation of the text in public has also been prescribed.

The *Amarakośa* defines a *pustaka* as पुस्तं लेप्यादिकर्मणि . Some other text adds that a *pustaka* may be written on bricks, wooden planks, leaves, cloths, hides or metal sheets or stones :

मृदा वा दारुणा वाथ वस्त्रेणाप्यथ चर्मणा ।
लौहरत्नैः कृतं वापि पुस्तमित्यभिधीयते ॥

The *Kāvyamīmāṁsā* prescribes the preparation of several copies of the newly composed texts lest the single one gets destroyed. It might have been the general rule as we hear that a copy of the *Naiṣadhīyacarita* of Śrīharṣa was sent to and evaluated in Kashmir. Rājaśekhara counts the ways of the destruction of Mss.

निक्षेपो विक्रयो दानं देशत्यागोऽल्पजीविता ।
त्रुटिका वह्निरम्भश्च प्रबन्धोच्छेदहेतवः ॥
दारिद्र्यं व्यसनासक्तिरवज्ञा मन्दभाग्यता ।
दुष्टे द्विष्टे च विश्वासः पञ्च काव्यमहापदः ॥

These hold good in the case of manuscripts in general. It further adds that laziness on the part of the author and political upheavel in the region may also be the causes of the destruction of the poetic composition. Rājaśekhara incidentally quotes the views of the Ācāryas on the accessories of a poet.

तस्य सम्पुटिका समुद्गकः सलेखनीकमसीभाजनानि ताडिपत्राणि भूर्जत्वचो वा सलोहकण्टकानि तालदलानि सुसंमृष्टा भित्तयः सततसन्निहिताः स्युः । तद्धि काव्यविद्यायाः परिकर इति ।[7]

A manuscriptologist would gather from the above some

7. See *Kāvyamīmāṁsā*.

interesting material about manuscripts and the accessories of a scribe during Rājaśekhara's time.

The *Pauṣkarāgama* directs as we have already mentioned, the construction of the Library room in a temple and decoration thereof for the preservation of mss. Mention of mobile libraries—*Sañcāradāna* has also been made.

The foreign travellers braved the waves and deserts to collect Indian texts. Indian travellers also did a lot to preserve our texts in adjacent countries either in original or in translation. The case of migration of Indian mss. in China, Mangolia, Ceylon, Japan and particularly in Tibet, is well known. Tibet has preserved a huge number of our mss. most of which were lost in India due to neglect or foreign invasion.

Thanks to the efforts of Csoma de Koros, Sarat Chandra Das and particularly of Mahapandita Rahula Sankrityayana that we have had the fortune of getting back most of the works of Asaṅga, Vasubandhu, Dharmakīrti, Prajñākara, Jñānaśrīmitra, Dharmākaradatta, Durvekamiśra, Karṇakagomin, Ratnakīrti and others. They have not only presented to us our lost treasures but they immensely helped us to understand the Nyāya, Vaiśeṣika and Mīmāṁsā texts with which they are immensely connected,

The discovery also fills up the lacuna in many a case. Thus Jñānaśrīmitra and Ratnakīrti come between Vācaspati and Udayana where was no known Buddhist

author in the gap. But the relative chronology of Śaṅkara, the Naiyāyika Vittoka, Śatānanda and others who have been put forward by the above mentioned newly discovered works could not be ascertained. Here also study of mss. and Tibetan Xylographs may be of immense help.



# ARCHAEOLOGICAL FINDINGS FROM DURVASA

B. C. SHUKLA

*Allahabad.*

**The archaeological findings at Durvasa described in the paper, reveal the potentiality of the site for historical interest. A systematic and extensive survey of the site is indispensable for reconstructing its past.**

The ancient mound at Durvasa, situated at a distance of 10 kms. southeast from Allahabad city of Uttar Pradesh is an important archaeological site. Owing to its location on the bank of river Ganga, the present site was important from religious and economic point of view. The remains eroded from the site, are lying scattered between two villages-Kakara-Kotawa in the north-east and Tiwaripura in the west.

The present site covers an area of 1700 metres x 1000 metres approximately. As the site is unprotected, it is being converted partly into agricultural field and partly as habitational area, as a result of which there is every likelyhood that in near future nothing would remain of it.

Durvasa, owing its location on ancient trade route was a centre of regular trade activities. The

ancient trade route coming from Sravasti (Sahet-Mahet, U. P.)[1] via Alavi (Ranki, Pratapgarh, U. P.)[1] Bihar (Pratapgarh, U. P.)[2] Phulpura (Allahabad, U. P.) reached to Durvasa From here after crossing the river Ganga this route led to Vidisa via Bharahut (Satana, M. P.). The local people of Durvasa and its surroundings still use this route to reach Karama and Sohagighat (Vindhya hill near Chakghat, a border place of U. P. and M. P.). The recent discovery of Ashokan stūpas at Deour-Kothar, 4 kms. south-west from Sohagi, also supplements the above hypothesis. The ancient remains at Kasarawal-dih,[3] Mahanai-dih,[4] Durvasa,

---

1. Ranki is situated at a distance of about 37 miles west from the district headquarter of Pratargarh in U. P. The author visited the site twice in January 1980 and March 1982. For the archaeological findings of the site-see Bulletin of Museum and Archaeology No. 27-28 pp. 9-16. The Author is of the view that the present site Ranki may be identified with Alvi, an ancient town at Kosala Janapada. However, Cunningham and Hornele have identified Alvi with modern Neval in Unnao district. N. L. Dey has tried to locate this town about 27 miles north-east of Etawah district of Uttar Pradesh. See B. C. Law Historical Geography of Ancient India (Hindi tr.) 117.

2. Bihar is situated in Kunda sub-division of Pratapgarh district. For its archaeological material see Cunningham's-*Archaeological Survey of India*, Vol. IX, p. 109.

3. About 3 kms. west of Phulpur town of Allahabad district, there is a mound known as Kasarawaldih having N. P. B. and other subsequent potteries.

4. Mahnaidih is situated 7 kms. north of Saidabad station of. N E. railway in Allahabad district. For the remains of

Manaiya diha[5] (opposite to Durvasa on the other bank of the Ganga) Pandevara, Karma indicate that this route was in regular use for trade purpose and Durvasa was probably a place of regular ferry. Between the land of Varanasi and Allahabad many sites like Puranī-Kāsī, Semaradhinath,[6] Sitamarhi,[7] Lakshagiri,[8] Chhatanga[9] etc.

---

the site, see author's paper—An unnoticed Uma-Mahesvara Image from Mahnaidih-Dristikona-Vol. IX, pp 41-43.

5. Puranī Kāśī situated at a distance of 3 kms. south of Aurai town in Varanasi district of U. P., is an important archaeological site. The site abounds in early potteries and stone fragments.

6. Semaradhinath is situated about 40 kms. east from Allahabad city on the bank of the river Ganga. Probably this was named after Smaradhinath which is an epithet of lord Śiva. The site has yielded N. B. P. sherds, Ekmukh Siva-Linga and several other fragments of stone sculptures belonging to Gupta and post-Gupta period.

7. Sitamarhi is located about 2 kms. away in west from Semaradhinath, on the bank of Ganga. Local people call it as a place of sage Vālmiki.

8. Lachhagiri-situated about 10 kms. west from Sitamarhi is a site of immense for archaeological study. The sporadic exploration of the site has revealed the presence of N. B. P. sherds, ring-walls and several fragments of stone-images and architectural pieces.

9. Chhatanaga situated adjacent to the mound of Jhunsi, ancient Pratisthan seems to be an abode of Chhatra nāga. The nāga worship was deeply prevalent in the area of Prayāg maṇḍala in ancient period. The Purāṇas mention many Nāgas of this maṇḍala in ancient times. For example, Ḳambala, Aśvatara, Ḅahumulaḳa Vạsuki etc. See *Matsya*

still exist. These sites have yielded numerous fragments of temples and images indicating that the land between these two holy cities, i. e. Varanasi and Prayag, was regarded very pious in ancient time Even today, hermits and ascetics often travel along the bank of the Ganga as a part of austerity. The materials obtained from Durvasa in a brief surface exploration is being presented here.

*Potteries* :

The earliest pottery available on the site is painted grey ware. Being in a less quantity, it is difficult to ascertain the types and fabrics of the ware. The other important pottery met with is lying in abunance on the site. Most of these sherds having thin fabrics, are made of well levigated clay. The types include dishes, convex sided bowls, lids, carinated handis etc. The painting designs consist of bands, dots, wavy lines and semi-circles. The other ceramics on the site are red wares of Kushana and Gupta period. A few sherds of glazed ware were also noticed during exploration.

*Bricks and Architectural Remains* :

It is very difficult to glorify the architectural activities simply on the basis of brief surface exploration. The bricks thickly scattered everywhere on the site tend to think for flourished architectural activities at the site in ancient period. The bricks varying in measurement from $17 \times 10 \times 2\frac{1}{2}$ to $10 \times 8 \times 1\frac{1}{2}$ indicate that they have been used in constructions in different periods. The bricks of $17 \times 10 \times 2\frac{1}{2}$ and $14 \times 10 \times 2\frac{1}{2}$ have been reported from Basarh, Kausambi and Saranath

*Purāṇa* (More ed. Calcutta) ch. 56, *Kūrma Purāṇa* (Varaṇasi 1978) Ch 31.

etc. from early N. B. P. layers[10]. It would not be unreasonable to postulate that the present site was under urbanization during N. B. P. period, i. e. from circa 6th c. B. C. to Ist c. B. C. The other type of bricks carved with anthropomorphic figurines and floral design is also met with. Archaeological evidences show that this type of bricks was widely prevalent in Gupta and post-Gupta period[11]. After 9th century A. D., the prevalence of such bricks is not documented by archaeo logical evidences[12]. A wall running from north to south measuring 3 feet width is also visible in an exposition caused by a nala.

*Images* :

The site abounds in fragments of stone sculptures. Most of them are mutilated at many points and badly defaced, hence their identification is not beyond doubt. However, two images on the site are almost intact. A stone slab measuring 45 cm × 40 cm. portrays the figures of Umā-Maheśvara. The figures are identical with those found from many places of north India.

The other interesting image from the site, is now being worshipped under a Peepal tree at the western outskirt of the site near Tiwaripura village measuring 65 cm × 63 cm. It is made of reddish sandstone. A two armed central deity is shown in a standing posture

---

10. Archaeological Survey of India-Annual report 1910-11 p. 33-34.
11. Rahul Sankrityayan-*Purātāttvika Nibandhāvali* (Allahabad 1958), p. 8 9.
12. Annual Progress Report of Archaeological Survey (Northern circle) 1907-8, pp. 32-33.

surrounded by the ten-incarnations (*Daśāvutāra*) of Viṣṇu. On the right side of the central deity a figure of Vāmana is beautifully carved. The garland of roundish beads (Rudrākṣa) worn by Vāmana is skilfully depicted. Above this figure Varāha is shown upholding the earth on his left hand. According to mythological tradition, Viṣṇu in the form of Varāha saved the earth from the clutches of demon, Hiraṇyākṣa. On the top a fish has been portrayed showing *Matsyāvatāra* of God Viṣṇu. Brahmā has also been depicted on the top of the slab; on the either side of Brahmā two flying Vidyādharas having garlands in their hands, are shown. On the left of the central deity a tortoise having a male and female figure on its back is also visible. It is to note here that in *Daśāvatāra* panel, the tortoise has been shown in its original form. The depiction of male and female figurine on back of tortoise is not commonly found. It is very difficult to identify these figurines.

The central deity has been carved beautifully. The oval halo decorated with eight petalled lotus has been shown around the head. The two armed image bears no mark of the weapons of God Viṣṇu. Below the right hand of the deity, a terrible figure with a long moustache has been shown[13]. It is difficult to identify this figure.

There are two other fragments of stone portraying a chariot driven by seven horses. The upper parts of these slabs are missing. At the northern outskirt of the mound a temple known as Ānandī Mā temple is situated. Though the temple is modern, the deity installed in it

---

13. In the *Viṣṇu Purāṇa* a terrible form of lord Viṣṇu is discribed.

seems to be ancient one. The two armed female goddess is shown seated on an elephant having a thunderbolt in her right hand. According to *Mārkaṇḍeya Purāṇa*[14], *Aindrī*, the personified power of Indra, should be depicted as seated on elephant (ऐन्द्री गजसमारूढा).

4. *Mārkaṇḍeya Purāṇa* (Mor ed. Calcutta) Ch. 13. 26.

# NĀGEŚA ON THE PRĀBHĀKARAS

Dr. M. SRIMANNARAYANA MURTI

*Tirupati*

**In this paper an attempt is made to present the views of Nāgeśa on the linguistic speculations of the Prābhākaras. Nāgeśa and his commentator Kṛṣṇamitra refer to the Prābhākaras mainly while discussing the function of the morphemes in the verbal forms.**

Philosophers of all Indian systems, particularly those who admit the verbal testimony as a valid means of knowledge, dwell upon the function of language and theorise certain linguistic speculations of their own. It is also seen that they substantiate theories of their own refuting the views of others. The views of other schools are referred to and even given as abstracts (*anuvāda*) to suit to their criticism. Not seldom these abstracts are abstruse and drawn from secondary sources. Prabhākara Miśra and Kumārila Bhaṭṭa, the commentators on the *Mīmāṃsābhāṣya*, are innovative of several linguistic speculations in the Indian systems of Philosophy. Prabhākara stands apart from all others by his special way of interpretation and approach to the linguistic problems. He does not attract many followers or his views are not accepted totally by others. But several of his ideas are modified and adopted in different ways by others.

*I. The Root and the Conjugational Affix*

*Grammarian's view* : For the grammarian the action expressed by the root can be connected with the agent, or the result or the passive sufferer, or used in the sense of action itself. When the action expressed by the root is connected with the agent the sentence is said to be in the active voice. When it is not connected with the agent or the result, the sentence is said to be in the fundamental function of the root (*bhāva*)[1]. The action expressed by the root has two aspects, namely factual and conceptual. The factual aspect of action comprises all those physical action that are lying intermediary from the beginning upto the end of the action; for example, the actions of putting the vessel on the stove, stirring with a laddle when the water is boiled, etc. and finally putting down the vessel from the stove are factual in the act of cooking[2]. The conceptual aspect of action is related to the psychological functions of the agent which take place before the operation of the factual action. For example the volition (*kṛti*, *yatna*)

---

1. *Dhātuprakṛtikatiṅāṁ kartṛkarmarūpa āśrayo' rthaḥ. tatra kartari vyāpārāśrayaḥ. karmaṇi phalāśrayaḥ. dhātvarthamātrānuvādakas tu bhāve tiṅ. laḥ karmaṇi ca bhāve cākarmakebhyaḥ' iti sūtrāt. tena tatra kartur anukarṣaḥ*, LM. p 729.

2. Cf. *tasmād bhāvanā dhātuvācyaiva. tad uktaṁ 'kārake' iti sūtre bhāṣye—"adhiśrayaṇodakāsecanaidhopakarṣaṇādikriyāḥ kurvan devadatto yadā pacatīty ucyate tadā tatrādhiśrayaṇādiṣu pacir vartate, jvalanakriyāṁ kurvanti kāṣṭhāni yadā pacantīty ucyante tadā tatra pacir vartate, saṁbhavanaṁ dhāraṇaṃ ca kurvatī sthālī yadā pacatīty ucyate tadā tatra pacir vartate" iti*, LM. p. 774.

or *bhāvanā* of the agent is an important antecedent for the operation of the factual action, without which the factual action cannot take place. The distinction between the factual and conceptual is brought about by the words *vyāpāra* and *yatna* respectively. Nāgeśa affirms that both the aspects constitute the meaning of the root : *phalānukūlo yatnasahito vyāpāro dhātvarthaḥ.*[3] Both the mental and physical actions should necessarily be conducive to the production of the result. The conjugational ending denotes the agent in active voice, the result in the passive voice[4] and merely corroborates the action when the verb is used in the fundamental of the root.[5]

*Prābhākara's view* : The Prābhākaras stand opposite to the grammarians in the very approach towards the problem of verbal knowledge. For them, it is only the Vedic sentence that directly conveys the meaning. The sentences of the common parlance are communicative of sense by inference only[6]; thus the non-vedic sentences do not fall precisely under the jurisdiction of the linguistic inquiry. Even in the Vedic only that sentence having a verb in the injunctive mood (*liṅ*) is communicative of sense and thus all those Vedic sentenees with non-modal verbs are significative only when they

---

3. LM. p. 531.

4. *kartṛkarmarūpo dharmī pratyayārthaḥ*, LM p. 775

5. *dhātvarthamātrānuvādakas tu bhāve tiṅ*, LM. p. 729.

6. *śrūyatām avadhānena gatir naragirām api|*
*anumānāt pṛthagbhāvaṁ tāsāṁ necchanti sūrayaḥ||* PP. 2.18, *p.* 33.

are related to the injunction[7]. Otherwise they are non-significative; hence Prābhākara evolved the sentence theory called *anvitābhidhānavāda*, which in brief means that the meanings of words are known only when they occur in an injunctive sentence and no word can be comprehended as having any meaning when separated from a sentence[8].

The root, according to the Prābhākaras, denotes only the factual aspect of the action. The volition of the agent is denoted by the conjugational ending; it is in fact denoted by the suffix of the injunctive mood only.[9] These views are substantiative by the following evidences :

(a) As admitted by all the systems of Philosophy, the verbal form like *pacati* is analysed as *pākaṃ karoti*. By the principle of co-presence and co-absence (*anvaya-vyatireka*) one can deduce that the root denotes *pākam* while the conjugational ending *ti* denotes *karoti*. As *karoti* occurs in the analysis of every verb, it must be volition (*kṛti*).[10] The denotation of the agent is not

7. *nanu ca niyogaśūnyānāṁ niyogaviṣayasādhanotpattyādyarthataiva nāvasīyate. na cāvihitam aṅgaṁ bhavatīti vakṣyati. satyaṃ niyogād ṛte nāṅgatā*, *Bṛhatī*, 2.1.2.5, p. 328.

8. Ganganatha Jha, *The Prābhākara School of Pūrvamīmāṁsā*, pp. 62 ff.

9. *na sarvākhyātapratyayānām bhāvanāvacanatvam abhyupeyaḥ; kiṁ tu kāryābhidhāyino liṅādayaḥ kāryasyānyathānabhidhānāt kṛtyabhidhāyina iṣyante*, PP. 11.2.4, *p*. 426.
See also : LM. p. 748; *Kalā-ṭīkā* on LM p. 534; Jayasree A. Gune, *The Meaning of Tenses and Moods*, p. 30.

10. *api ca 'pākaṁ karoti devadattaḥ' ity atra tāvat pacyartham*

necessary because it is always implied when the volition is denoted; for, the volition cannot exist without the agent. Further the volition of the agent is chiefly conveyed by the tenses. Further the case-relations (*kārakas*) have their syntactic connections with the meaniug of the root; it is possible because the root expresses activities other than volition.[11] If volition were also denoted by the root, there would not be any other case-relation except the nominative. Thus the usage *kāṣṭhaiḥ pākaḥ* is avowedly correct wherein *kāṣṭha* is syntactically related with *pac.*[12]

*Refutation of the Prābhākaras* : Nāgeśa refutes the arguments of the Prābhākaras on the following grounds:

(1) The volition cannot be the meaning of the conjugational affix, as the rules of Pāṇini, *kartari kṛt* (3-4-67) and *laḥ karmaṇi cākarmakebhyaḥ* (3-4-69) clearly specify that the *tiṅ* denotes the agent in the active voice and the result in the passive voice.[13]

(2) The root *kṛ* in the analysis like *pākaṁ karoti* cannot be taken to be denoting the volition because it

---

*pākaśabdo bravīti, tadanuguṇaṃ tu puruṣaprayatnaṃ karotir ācaṣṭe, ākhyātaṁ tu kevalakartṛsaṁkhyāṁ vaktīti siddhaṃ tanmātravācitvam*, PP. 11.2.4, p. 4.5. See also LM. pp. 729-30.

11. *dhātvarthe kārakānvayaḥ kāṣṭhaiḥ pākaḥ iti tu iṣṭam eva*, LM. p. 748.
See also : *sarvakārakāṇāṃ dhātvarthe 'nvayaḥ*, LM. p. 544.

12. *atra phalavyāpārayoḥ pṛthak śaktiḥ. ekapadopasthāpyayor api parasparam anvayo vyutpattivaicitryāt pareṣāṁ kṛtīṣṭasādhanatvayor iva*, LM. p. 540.

13. *Kiṃ ca vyāpārasāmānyārtha eva na yatnārthaḥ........anena vivaraṇam api dhātor eveti kṛñ vyāpārasāmānyavācīti ca spaṣṭam evokteḥ*, LM. p. 736.

denotes the action in general.[14] There are also several verbal forms without the conjugational affixes like *paca* (imperative 2 sg of the root *pac*), *ajarghāḥ* (intensive imperfect 2 sg of the root *gṛdh*) and *acakāt* (imperfect 1 and 2 sg of the root *cakās*), wherein the volition, number, tense, etc. are to be admitted as denoted by the root.[15]

Therefore the plausible solution, to Nāgeśa, is to accept that the root denotes a veriety of meanings, including volition; but each special sense shall be manifested in the presence of some indicator. In other words the conjugational affixes are the indicators of the volition.[16] There is no obstruction for the syntactic relation with several words with reference to each of the various meanings of the verb.

Nāgeśa refers again to the Prābhākaras while dealing with the meaning of the injunctive modal affix.

*II. Meaning of the injunctive.*

In an injunctive sentence there are three factors, namely.

---

14. *paca, ajarghāḥ, acakād ityādau pratyayasya lopena tatra yatnakālasaṁkhyānāṁ dhātuvācyatvāvaśyakatvena pratyayaśaktikalpane gauravam. pratyayadyotyatve tu yatnasya viśeṣaṇatāpattiḥ*, LM. p. 741.

15. *liṅas tu vidhyādayo 'rthāḥ loṭaś ca. 'vidhinimantraṇāmantraṇādhīṣṭhasaṃpraśnaprārthaneṣu liṅ', 'loṭ ca' iti śāstrāt........ sarvatrānusyūtaṁ pravartanāsāmānyaṁ vidhyarthaḥ*, LM. p. 958.

16. *tatra pravartanā pravṛtyanukūlo vyāpāraḥ pravartakaniṣṭho liṅādighaṭitaśabdaprayogarūpaḥ. pravartakatvaṁ ca svātantrye sati liṅādyuccārayitṛtvam*, LM. p. 958.

(a) Psychological disposition of the speaker preceding the act of delivering the injunction (*vidhi*),

(b) Pronouncing the injunction, and

(c) Psychological disposition of the listner before executing the command. The grammarians have properly recognised these three aspects and they differ very much from the Prābhākaras regarding the meaning of the injunctive affix.

*Grammarian's view*: As defined by Pāṇini in the sūtras: *vidhinimantraṇāmantraṇādhīṣṭasampraśnaprārthaneṣu liṅ* (3-3-161) and *loṭ ca* (3-3-162), injunction (*vidhi*), invitation (*nimantraṇa*), permission (*āmantraṇa*) polite expression of wish (*adhīṣṭa*), questioning or inquiry (*sampraśna*), and request (*prārthanā*) are the meanings of the injunctive (*liṅ*) and imperative (*loṭ*) modal affixes.[16] In the injunctive and impetative modal usages, there are two activities involved, namely instigation (*pravartanā*) and operation (*pravṛtti*). The function of instigation is found in the speaker and is conducive to produce the operation of the activity in the listner. In all the four functions of the injunctive and imperative, the speaker's instigation of the listner is common and it is communicated through the injunctive mood. Another point of interest is that between the speaker and the listner, the former is relatively more independent than the latter; in fact the operational activity of the listner presupposes the activity of the instigator. Therefore Nāgeśa observes that the injunctive suffix denotes also the capacity of the instigator to enjoin some one independently. The speaker gives his command in order to get done some thing, which is desired by him. Similarly the listner also responds

to the command on being convinced that by operating the order of the speaker he shall also be benefitted.[17] Thus keeping this psychological background Nāgeśa holds that *iṣṭasādhanatvam* 'the state of generating a desired result' is the meaning of the injunctive affix.

*Prābhākara's view*: The Prābhākara cannot admit the view of the grammarians for two reasons; firstly, the speaker does not exist in the case of the injunctive sentences of the Veda, and secondly he is not interested in the analysis of the spoken language. So he holds the *apūrva* as the meaning of the injunctive affix.[18] Kṛṣṇamitra in his commentary *Kuñcikā* sums up the important points for upholding *apūrva* or *kārya* as the meaning of the injunctive modal affix. If *iṣṭasāhanatvam* is the meaning of the injunctive, the sacrifice should be taken as the cause for *svarga*; for, the sacrifice is the actual action that takes place after receiving the injunction like *svargakāmo yajeta*. The sacrifice is momentary and hence it cannot be a proper cause for attaining *svarga*. *Apūrva* cannot also be comprehended as a means of *svarga* before the performance of the sacrifice. But unless it is admitted to be the immediate cause for svarga, the aspirant cannot have a response; for, no aspirant can perform sacrifice

---

17. ........*svaviṣaye iṣṭasādhanatvādyākṣepaḥ tataḥ pravṛttiḥ*, LM. p. 959.
Cf. also: *kiṁ ca pravṛtteḥ sarvatra svārthoddeśyakatvena tatra parārthoddeśyakatve vivakṣātyantam anucitaiveti dik*, LM. p. 933.
See also: *tatra pravartanā pravṛtyanukūlo dharma iṣṭasādhanatvam. iṣṭasādhanatājñānasya pravṛttisāmānye hetutvāvadhāraṇena tasyaiva vācyatvaucityāt*, VB. p. 96.

18. ........*apūrvaṃ hi vidhyarthaḥ*, *Bṛhatī*, 2.1.2.5, p. 319.

without knowing precisely the result of his action. Therefore, the *apūrva* which is the immediate means to *svarga*, alone is the meaning of the injunctive modal affix.[19]

*Refutation of the Prābhākara view*: Nāgeśa refutes the Prābhākaras on two grounds. Firstly, *apūrva* cannot be arrived at as the meaning of the modal affix; for, such a sense is not found in common parlance. We cannot give two different uuconnected meanings to one and the same morpheme occurring in the Vedic and Classical literature. Secondly the *apūrva* is not to be seen even in the Vedic in all the cases of injunctive. For example with regard to the performance of obligatory rites like *sandhyāvandana*, one cannot show *apūrva*; but the non-performance of the obligatory rites brings demerit. Similarly no *apūrva* is achieved by non-performance of prohibited actions like not killing living beings. To keep in harmony with their argument, a barren *apūrva* (*paṇḍāpūrva*) is presumed by the Prābh karas.[20] Thus in view of non-pervasion (*avyāpti*) on one hand and prolixity (*gaurava* or *ativyāpti*) on the other, *apūrva* cannot stand to be the logical meaning of the injunctive affix.

---

19. *tathā hi 'svargakāmo yajeta' ity ādau neṣṭasādhanatvaṁ vidhyarthaḥ kṣaṇikasya yāgasya svargasādhanatvāsambhavāt. apūrvasya ca pūrvam upasthitatvāt svargasādhanāpūrvajanakatvabodho 'sambhavīti tasmāt kāryam eva vidhyarthaḥ. tac ca pūrve paryavasyati. tathā ca yāgaviṣayakam kāryam iti bodhaḥ*, *Kuñcikā* on LM. p. 989.

20. *'apūrvaṃ vidhiśakyam' ity ayuktam eva laukikavākye tad asambhavāt. kim ca nityeṣu vidhiṣu niṣedhavidhiṣu paṇḍāpūrvakalpane gauravam iti dik*, LM. p. 986,

Let us now pass on the difference of opinion between Nāgeśa and the Prābhākaras on the function of-*tvā* in the forms like *bhuktvā vrajati*, sanctioned by the rules *samānakartṛkayoḥ pūrvakāle* (3-4-21), etc.[21]

### *III. Function of the gerundive suffix-tvā*

Nāgeśa, together with his teacher Haridīkṣita, differ from their predecessors Bhaṭṭoji Dīṣkita and Koṇḍubhaṭṭa on the function of-*tvā*. The difference is based on the interpretation of the compound *pūrvakāle* in Pāṇ. 3-4-21 : *samānakartṛkayoḥ pūrvakāle*. Bhaṭṭoji Dīkṣita and Koṇḍubhaṭṭa take the compound *pūrvakāla* as a *bahuvrīhi* and interpret the rule as enjoining the suffix-*tvā* to the root when the action, expressed by the root, is connected with prior time. According to this interpretation the suffix is *indicative* of the sameness of the agent, and the relation of priority and posteriority.[22] Bhaṭṭoji Dīkṣita's grandson Haridīkṣita and his pupil Nāgeśa favour the compound to be a *karmadhāraya* and hold that the rule means 'in the denotative function of the priority of time, the suffix-*tvā* is affixed to the root'.[23] According to this interpretation the affix is *denotative* of the sameness of the

21. For a detailed study see : M. Srimannarayana Murti 'Different views regarding the signification of the Primary Suffix *Tvā*', *The Adyar Library Bulletin* (Golden Jubilee Volume) 50, 1986, pp. 561-578.

22. *pūrvaḥ kālo yasyārthasya tasminn ity arthaḥ*, *Prauḍhamanoramā* 3.4.21.

23. *pare tu samānakartṛkayor arthayor madhye pūrvakālaviśiṣṭārthavṛtter dhātoḥ ktveti sūtrārthāt pūrvakālaḥ ktvāprakṛtyarthe prakāraḥ........evaṃ ca pūrvakāla iti karmadhāraya eva*, LM. pp. 1095-96.

agent, and the relation of priority and posteriority.[24] This interpretation is already suggested by Kumārila-bhaṭṭa.[25]

But Śabarasvāmin[26] and Prabhākara[27] are of the opinion that the sameness of the agent alone is denoted by-*tvā*. Kṛṣṇamitra in his commentary rightly draws the attention to the view of the Prābhākaras. To counter Prābhākaras he holds that the priority of time should also be included in the denotative meaning of the suffix, and gives three reasons, namely.[28]

---

24 *evaṃ ca ṣaṣṭhyāḥ sambandhavācakatvavad eteṣām api samānakartṛkatvādirūpasambandhavācakatvaṃ vaktuṃ śakyam iti prāhuḥ*, LM. p. 1096.

25. *ktvāśabdaḥ pūrvakālatāṃ samānakartṛkatāmātraṃ ca vadati*, *Ṭupṭīkā*, 5.1.1. p. 109.

26. *yatra ktvāntaḥ śabdo bhavati tatra dvau prayogau gamyete. samānaś ca kartāraḥ śravaṇād eva*, *śābarabhāṣya*, 10.2.40, p. 290.

27. *cf. tasmāt satrāṅgatve sati samānakartṛkataiva ktvāpratyayasyārthaḥ*, Śālikanātha's *Ṛjuvimalā* 10.2. *Adhikaraṇa* 12, p. 342.

See also *Bṛhatī* 5.1.1, pp. 1082-84 and *Kuñcikā* on LM. p. 1096 : *atra prābhākarāḥ-samānakartṛkatvasya niyamena pratīīes tad vācyam eva, pūrvakālatvaṃ tu na vācyam ākṣepād eva lābhāt.*

28. *bhuktvā vrajatīty atra vrajanasyāpi pūrvatvasambhavena bhojane niyamataḥ pūrvakālatvākṣepāsambhavāt. na hi pūrvopasthitakriyāyā eva pūrvatvam iti niyamaḥ sambhavati. na vrajati bhuktvety atra vyabhicārāt. ata eva pūrvabhāvikriyāvācakapadaṃ prāk prayujyata ity asyāpi na niyamaḥ*, *Kuñcikā* on LM. p. 1097.

(1) In the forms like *bhuktvā vrajati*, the action of going could be prior to the action of eating, and hence such syntactic relations, could be warded off only when the suffix is denotative of that sense.

(2) There is no such a syntactic rule in Sanskrit that such an action which is comprehended first in the sentence also occurs first in operation. If it were allowed the actions of 'going' and 'eating' would be prior and posterior respectively in the sentence *na vrajati bhuktvā*.

(3) Because of the same reason that Sanskrit is not a positional language, we cannot also formulate a rule that the word expressing the prior action shall be used first.

*Conclusion*: The different systems of philosophy converge in the universal acceptance of the categorization and subcatagorisation of the morphological categories evolved by the grammatical tradition. They diverge in the functional notions which are purely interpretive. Another salient feature of the Indian linguistic discussions, as this paper evidences, is that the semantic structure of the language is viewed from the syntactic point of view. Thus the grammarians and the Prābhākaras stand out pre-eminently as theorists of two opposite views with regard to explaining the relationship of words conveying the sentence sense (*śābdabodha*). While the grammarians exp'ain the sentence sense by relating the meanings of all the morphemes to the meaning of the root (*dhātvarthamukhyaviśeṣyakaśābdabodha*), the Prābhākaras hold that the morphemes related with the meaning of the injunctive modal affix give the sentence sense (*kāryamukhyaviśeṣyakaśābdabodha*). Hence the differences between the gram-

marians and the Prābhākaras are transparent and based on how the problem is viewed in relation to epistemological considerations. Further Nāgeśa has drawn the Prābhākara views not directly from the original sources, but from the Vedānta works, particularly of Vācaspatimiśra.[29]

## BIBLIOGRAPHY AND ABBREVIATIONS

*Vaiyākaraṇasiddhānta-laghumañjūṣā* (LM) of Nāgeśabhaṭṭa with the commentaries *Kuñcikā* by Kṛṣṇamitra Bhaṭṭācārya and *Kalā-ṭīkā* by Bālambhaṭṭa, Chowkhamba Sanskrit Series, Benares 1925.

*Vaiyākaraṇabhūṣaṇa* (VB) of Koṇḍubhaṭṭa, Benares Sanskrit Series, Benares, 1900.

*Prakaraṇapañcikā* (PP)of Śālikanātha Miśra, Banaras Hindu University Darśana Series 4, Varanasi 1961.

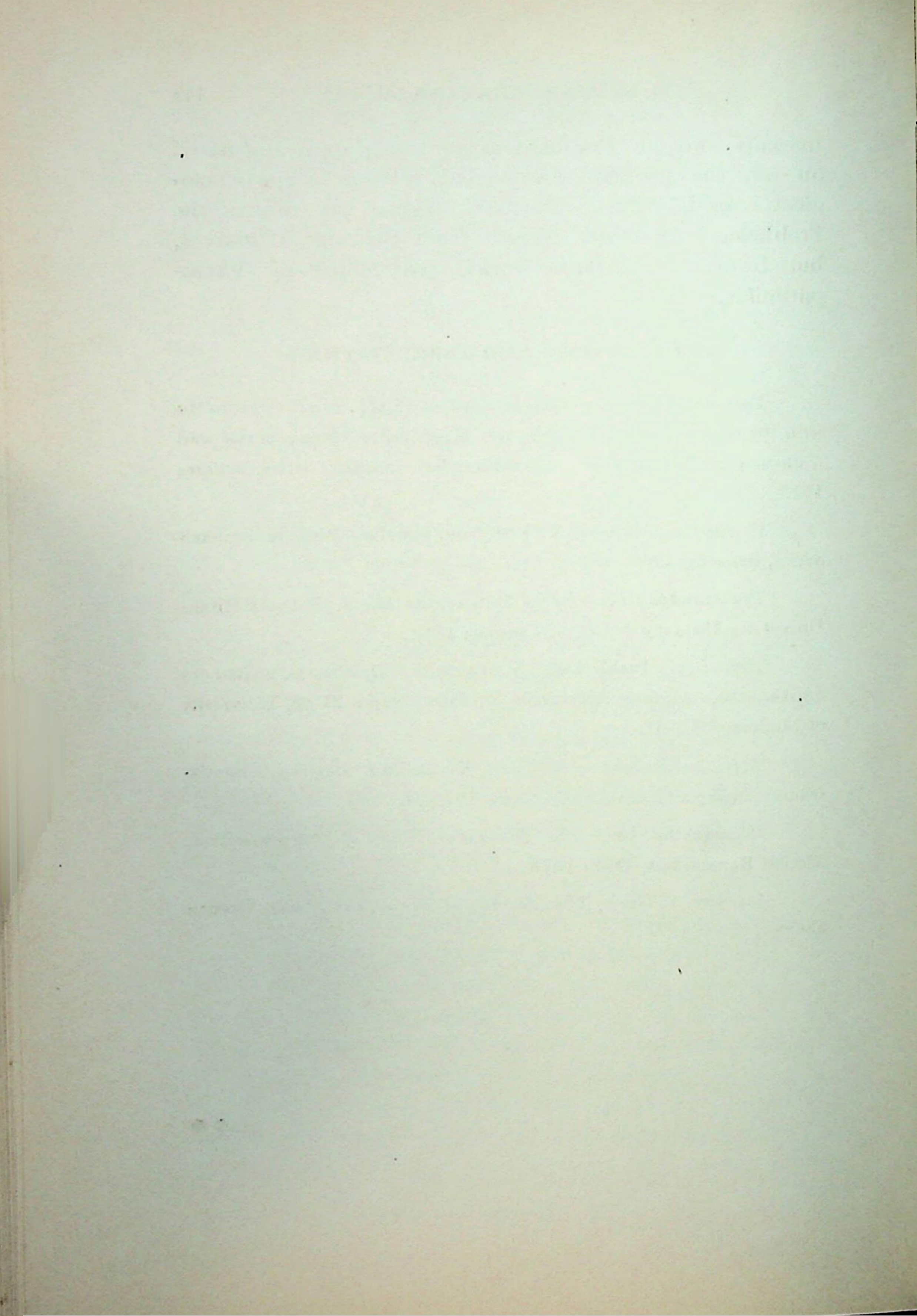
*Bṛhatī* of Prabhākara Miśra with *Ṛjuvimalā-Pañcikā* of Śālikanātha, Madras University Sanskirt Series 24-26, University of Madras, 1962-67.

*Mīmāṃsādarśana* with Bhaṭṭa Kumārila's *Tupṭīkā*, Ānandāśrama Saṃskṛta Granthāvalī, Poona 1973-74.

Ganganatha Jha, *The Prābhākara School of Pūrvamīmāṃsā*, Motilal Banarsidass, Delhi 1978.

Jayasree A. Gune, *The Meaning of Tenses and Moods*, Deccan College, Pune 1978.

●●



# LALITĀ SAHASRANĀMA AND DURGĀ SAHASRANĀMAS*

Dr. C. L. PRABHAKAR

*Bangalore*

Religion is the recognition of a deity or deities, superior to man, endowed with supernatural power, controlling thereby the whole creation. The belief that these deities can be pleased through prayers and managed to bestow worldly benefits led to the growth of the method of worship by *Sahasranāmastotras*. These praises containing the description of the physical beauty, qualities, powers, likes and dislikes, and functions of the deity concerned are believed to have magical significance. Here a critical and comparative study of the two old and important *Sahasranāmastotras* pertaining to दुर्गा and ललिता has been presented.

*Sahasranāma Stotra* is a type of worship in Hindu religion. *Ṛṣis* felt, that taking the name of a deity would please that deity and therefore *purāṇas* written by them contained such stotras. These are the source-book for this kind of worship In fact it is hard to unravel the mind of great gods. Each *Ṛṣi*, therefore, essays to read the likes and dislikes of a deity of his choice. He gets convinced that the way adopted would be a right method to

* Lecture delivered at the Indian Institute of World Culture, Bangalore 1967.

please that deity and derive benefits from the grace of that deity.

*Lalitā Sahasranāma* is found in the later half of the *Brahmāṇḍa Purāṇa* and *Durgā Sahasranāma* in the *Nārada Purāṇa* Great seers are the propagators of the cults of these respective deities. *Lalitāstotra* came from a dialogue between Agastya and Hayagrīva while Durgā stotra from Nārada and Shiva's son Skanda. The stotras are secret text, but they are revealed to a true and sincere devotee who would reap desired rewards sheerly out of sincere devotion and practice. There is no limit for the activity of *Sahasranāma stotra* making. This activity mainly depended upon the devotion, enthusiasm and dedication of the respective *bhaktas*.

Among several *Sahasranāma* stotras, Lalitā's and Durgā's are important (*mukhya*) and secret (*Rahasya*), *Viṣṇu Sahasranāma* and *Lalitā Sahasranāma* (*LS*) are older ones and have greater literary value and significances. There are certain common epithets which are very much like that of *LS*. Actually these *Sahasranāmas* cannot be brought into comparison because each is distinctive by itself in many respects. Devī Durgā and Lalitā are but '*aṁśa*' of Goddess Pārvatī. Certain common epithets may be mentioned here --

| *LS* | *DS* |
|---|---|
| Vasudā | dhanadā |
| Śuddhā | Pūtā |
| Svatantrā | svatantrā |
| Kāntā Kādambarīpriyā | Kāntakādambarāsanā |
| Pañcadaś k arīvīdyā | Pañcadaśākṣarīmantrā |
| Bhaktapriyā | Bhaktipriyā |
| Śrīmatsiṁhāsaneśvarī etc. | Śrīmatkailāśavāsinī etc. |

*Sahasranāma* is a form of literature which acquaints all about a deity : physical description, qualities, achievements and functions in favour of devotees etc.

Of all the *Devī Sahasranāmas*, Lalitā's is opened for many interpretations. Each commentary or translation is an attempt for interpretation of the text.

T. V. Ramanaiah has provided 'Yoga Annotation' of *Śrī Lalitā Sahasranāma*. The names of Goddess are regrouped for such convenience in it.

*Lalitā Sahasranāmam* is a book wherein thousand names of Śrī Lalita have been sung in śloka form with a preamble (I ch.) and *Phalaśruti* (III ch.). Any *stotram* on any 'Deva' possesses these three conventional parts. Though the *SL* looks very pleasant for reading, these thousand names are interwoven into such a complicated fabric that it will baffle the human mind from understanding easily the real truth behind the lines.

The difficulty in understanding the stotram led great scholars with spiritual experiences to write commentaries elucidating the contents of the names which is sevenfold in character. Facts about *Kaulam*, *Samayam*, *Kāmaśāstram*, *sāmudrika*, *yogacult*, *Vedāntam* and adventurous history of Śrī Devī, form the seven fold aspects of the content. An ardent devotion to these Goddesses gives mental strength and satisfaction

*Lalitā Sahasranāma* points out that there is no other way out for men to obtain liberation but to sing the glory of great name viz. Lord Viṣṇu (*Viṣṇunāmasaṅkīrtanam*). A *Śivanāma* is higher than many names of Viṣṇu. The name of Devī is quite higher than thousand names

of Lord Śiva. Moreover, there are crores of Devīnāma stotras. Among them there are ten types of *sahasranāmas.* Among the ten, one type is secret one. This one is to be recited for obviating the '*Kalidoṣa*'. *Mātṛnāma* is important. Only in the last birth one becomes a devotee of Śrī Vidyā. *LS* stresses that unless one recites mātṛnāma, how could he become her devotee.

This *LS* is to be kept for practice always (*nirantaram*). To perform this, it requires a great puṇyaphala (*rahasyānāma pathaś ca nālpasya tapasaḥ phalam*)'. Koṭiliṅgapratiṣṭhāphala i.e., the merit that of installing one crore Śivaliṅgas accrues to a upāsaka.

Agastyamuni asked Hayagrīva referring to Lalitā's story as follows :

Lalitā was born. She was coronated. She killed a demon by name Bhanda. She overpowered Śrīpura, a beautiful city. Then he demanded that Aśvānana must tell about *LS*. Then Hayagrīva replied: "It is 'rahasya' and hence was not told earlier. Now was time to initiate. *Simhāsaneśvarī* Lalitā helps all.

II

*The Extent of the Text*

The *LS* contains 320 ślokas spread into three chapters. Agastya, Sūta, Hayagrīva and Goddess Lalitā figure as characters imparting this stotra. Vāgdevīs sung *Lalitā Sahasranāma stotra* being urged by the Goddess in the council attended by several gods.

*LS* has been commented upon in Sanskrit by five scholars of note : Vimarśānandanātha, Vidyāraṇya munīśvara, Bhaṭṭanārāyaṇa, Śaṅkarācārya, and Bhāskararāya. *LS*

has been translated into English by R. Anantakrishna Śāstry. He has translated Bhāskararāya's Commentary also into English, and it is a useful edition. In fact the recitation of *LS* or *Durgāsahasranāma* (*DS*) is not easy. It required knowledge of Sanskrit and practice. Correct recitation is demanded for right results.

*Durgāsahasranāma* (*DS*) contains 211 ślokas and it has not the division like that of *LS*. The ślokas are knit with long compounds of praise of Durgā. Skanda, son of Śiva imparted this stotra to Nārada who requested Skanda to speak out a stotra that would give benefits to mankind.

*LS* pertains to mantra śāstra and contains many tāntric details. *LS* supports Śrīvidyā which is one of the ten mahāvidyās practised for enlightenment and God-realisation. Śrī Vidyā is a special method of worship of Goddess Tripurasundarī who is also called 'Śrī Devī'. One becomes a Śrīvidyopāsaka i. e., Devī-bhakta only in one's last birth which implied emancipation from the saṁsāra, immediately after that birth. Lalitā, also Durgā, gets pleased with this kind of devotion and grants 'mukti' ultimately. Hayagrīva and Lopāmudrā were the '*sampradāya pravartakas*' of Śrīvidyā worship.

Śrī Vidyā Upāsanā is an endeavour to arouse the Kuṇḍalinī śakti from its place which is at the beginning of the spinal chord (*mūlādhāra*), and to lead it to the cerebrum (*sahasrāra*). Therefore the next stage is '*samādhi*' where Devī is realised in one's self. This requires a great *sādhanā*.

## III

The subject matter of these *sahasranāmas* is scattered

about and not condensed at one particular place i. e., it lacks system of arrangement *Sahasranāma stotras* are not pieces of poetry and are intended for devotional purposes only. Kuntaka, a Sanskrit Rhetorician, points out that Sahasranāmas composed by 'munis are not examples of *Kāvyas* (*munipraṇītāni sahasranāmāni stotrāṇi na Kāvyasyodāharaṇāni*) (Vide : Vakrȯktijīvitam) and therefore orderliness of an arrangement or subject matter and repetition need not be taken for consideration.

The Sahasranāma tradition of worship can be traced of its origin to Veda itself and in particular to *Yajur-veda.* The method followed in this type is to allow as many epithets as possible in glory or the deity under praise. Agastya and Lopāmudrā are earliest Lalitop sakas. *Lalitāsahasranāma* lays down certain '*niyamas*' (regulations) as to the procedure of reciting this Stotra. In *Durgāsahasranāma* we don't see so many instructions in that respect mentioned.

IV

*Picture of Contrast of Devīs.*

Goddesses Durgā and Lalitā are the two manifestations of Goddess Pārvatī, the Ādi Śakti, responsible for many happenings in the world. Philosophically speaking, it is just meaningless to descriminate the forms and functions of the goddesses and determine the relative imporrtence of each of these deities. However, for an analytical mind, a contrast is necessary. The respective *sahasranāmas* suggest many destructive features in addition to those which are common and a few are pointed out herein.

A glance at the *DS* reveals that this devī is promo-

ting materialistic things and mundane achievements of a devotee and granting him even low desires of a devotee. This Sahasranāma contains epithets to Devī that she is able to perform such functions even through *grāma-devatās* (guardian of village) who are but her own manifestations. Lalitā seems to be above these tasks and stands supreme who could be known through repeated worship. There is a great deal of contrast depicted in the picture of personalities of these deities although they are the common forms emanating from goddess Pārvatī. It is interesting that there is no *Pārvatīsahasranāma* in print. We gather that Goddess Durgā is ghastly, ferocious and dark in appearance while Lalitā is gracious, compassionate and lustrous (*Śuklā*). One can visualise Lalitā in moon's orb and Durgā in suns orb (Ṛavibimba). This suggests the basic nature and purpose behind these aspects of Goddess Pārvatī. Durgā is worshipped on new moon day (darśa pūjā) and Lalitā on full moon day (Paurṇimāyām). Durgā is worshipped by Vaiśyas and Śūdras while Lalitā by brahmins and educated class. Durgā is praised specifically as '*Śūdrārcitā*'. Durgā would go with bad flesh as her food (*durmāṁsabhakṣiṇī*). It is true that bhaktas, mostly foresters, eat raw-flesh even and that they offer to godess before they consume it. Lalitā however, goes with just flesh given as an offering. Durgā is the very form of Vedānta (Vedāntarūpā) while Vedānta is a means to know 'tattva' of Lalitā. Durgā is a measure for obtaining liberation (*Sāyujya* sādhana) while Lalitā grants '*Sāyujya*' itself to her devotees. Durgā is revered by best of wise (Kavivarārcitā), while Lalitā by awakened people (*budhārcitā*). Thus there flow a series of epithets contrasting intimately the two goddesses. It may be said that Goddess Lalitā is an ultimate benefic manifestation of Pārvatī and probably showing improvement

upon her aspect as Durgā and to sober purpose. As Durgā, Pārvatī is of easy access to the lower people while Lalitā a little tougher manifestation even though she is characterised as one who blesses early (Kṣipraprasādinī).

These Sahasranāmas provide us the description of the figure of these Devīs. In fact the first forty seven ślokas of *Durgā Sahasranāma* convey the physical features of Durgā. In this row, the devotee is seen more intimate with goddess since every limb of her body is described of its beauty and shapelyness with metaphors and comparisons. Durgā is exquisitely beautiful, however, despite oddities and ghastliness associated in her form. Her '*mahat*' is expressed very well with appropriate expressions. Durgā is dark in complexion and as dark as the hue of Dūrvā leaf (dūrvadalaśyāmā). Her *Kaṇṭha* is reddish in hue She is unreasonably beautiful (*avyāja sundarī*). She has her body a little bent due to heavy shapely breasts. (*apīnastananamrāṅgī*). As per the convention of *devatā stuti*, the seer describes the beauty of Durgā from top to toe. The epithets to her reveal, at times, the aesthetic sense of the poet. Also the epithets are simply rythemical and full of beauty. Moreover, Sahasranāmas have a magical significance due to Rhyme and rhythm contained in them.

Durgā's hairs (*Kuntala*), (*Kara*) *handa* etc., cheeks (*Kapola*), forehead (*lalāṭa*), eyes (*netra*), looks (*Kaṭākṣa, dṛṣṭi*), ears, chin (*cibuka*), lip (*adhara*), the throat, neck, shoulders, arms, hands, palms, the '*rekhā's* over her palm, breasts, nipples, the mantle of her sārī (of red colour), belley, naval, folds on the belley considered as a mark of beauty etc., are described. Her physical description

is very bold and erotic. In *Lalitāsahasranāma*, parts of her (Goddess Lalitā's) body are also described. The descriptions are a little sophisticated and poetic in their expression. The contrast is when Durgā is *'avyājasundarī*, Lalitā is *'avyāja Karuṇāmūrti'*. In respect of supplying physical datails of body, Durgā's is bold and less clothed than Lalitā. Like in *DS*, we find the description of physical features of Goddess Lalitā also. She is conceived to be a beautiful woman with all beauty, splendour, grandeur and sophistication. Lalitā is praised with epithets connoting her beauty and achievement. For example, the epithets *Kāntā*, *Kāntārthavigrahā*, *tripura-sundarī*, *lāvaṇyavatī* etc., are self-explanatory of her beauty. Devī Lalitā is fond of cosmetics too. *'Divyagandhāḍhyā*, *sindhūra tilakāñcitā* etc., speak of her beautification.

Durgā's ornaments are also referred to in the *stotra*. (*śaṅkhatāṭaṅkaśobhinī*). She wore ring to her fingers. She is referred to have sārīs of colours—red, blue, golden hue worn at different ocassions. Such variety in colours of the sārīs is not referred to with reference to Lalitā's sārīs. *DS* suggests that Durgā liked that kind of praise referring to her attire and physical features. She is described as *'Kāmākrānta manovṛttiḥ*, *Kelikalāratā*.

Durgā and Lalitā are known for many qualities of virtue and prowess in common and they are accordingly described to suit the purpose for which they are born. Both are born for doing good and destroy wicked. (*deva-kāryasamudyatā*).

Durgā is referred to be with hides of animals like tiger, elephant, lion etc. She is referred to as *nārasiṁha-carmavasanā*. She has a serpent across her chest as sacred

(*sārpayajñopavītā*). This is peculiar to Durgā only. Durgā has several hands. At times she is described to have eight hands, eighteen hands, one hundred eight hands, etc. and such number would go upto two thousand hands. Durgā has heads upto five. This variation in number depended upon the devotion and purpose for which Goddess Durgā was to function. In respect of Lalitā such multitude is not referred to very much. She has thousand heads (*Sahasra Śīrṣavadanā*), thousand eyes *sahasrākṣī* and four hands. Durgā has fire in her hand (*Vahnihastā*). So also she has a conch and wheel (*śaṅkha* and *cakra*) in her hands. She bears sword in her hand. Goddess Lalitā has, also weapons in her hands. These gestures indicate their suitability and readiness to protect and destroy. Moreover, they indicate the variety-Vibhūti and Vaikharī of the deities. Durgā has sword in her hand while Lalitā bow of sugar cane. (*Ikṣukodaṇḍā*).

Śrī Lalitā is known as *śrīmātā* and *Śrī Lalitāmbikā* meaning Absolute motherhood. Durgā is known as Śrī Durgā and parādevatā. Durgā is famous by other names which indicated her associations. For example, VahniDurgā, Vanadurgā, jaladurgā, śilādurgā and Giridurgā etc. Lalitā however, does not vary so but remains simply *Śivaśaktyaikasvarūpiṇī*. Each aspect of Durgā has a specialised purpose, meaning and significance. Durgā is the '*mūlavirāṭa*' who is functioning with such varied manifestations. Lalitā is described simply with epithet 'bahurūpā' implying her universality in forms and also presence in all objects of nature. Motherhood, essentially, is seen wholly associated with Lalit'ās form. Mother's aspect is for Durgā too but secondary. It is characteristic of *Sahasranāmas* to repeat names of praise and this is not noted true even in these *sahas-*

*ranāmas*. The names are not repeated. Each name is a *mantra* by itself.

These Devīs are ancient (*sanātanī*) and revered from times immemorial. There is tremendous lustre to these deities. Durgā is also worshipped by Kubera, Hanumān (*hanumatgītā sangītā*), Lakṣmaṇa (*lakṣmaṇārcitā*) and several kings. Lalitā is worshipped by Agastya, Lopāmudrā and several others. She is worshipped by greater kings (*Rājarājārcitā*). She blessed greater empires even to the suitable kings (*mahāsāmrājyadāyinī*). Hayagrīva is described to be a common devotee to these deities equally (*hayagrīvarādhyā*). Hayagrīva is the first of *Śrī Vidyopāsakas* too.

These *sahasranāmas* mention certain specific days of Hindu calender and timings for the worship of these deities. It is said that Durgā is worshipped on days viz, *aṣṭamī* (*aṣṭamyārcitā*), *navamī*, *caturdaśī* and amāvasyā and also on 'navarātri' days of Āśvina māsa She is greatly worshipped on Mahāśivarātri (*mahāśivarātri pūjyā*). She is worshipped during night. Lalitā is always worshipped (*sadāpūjyā*). She is worshipped greatly on full moon (*Rākānta pūjitā*) days. There is another contrast. There are two types in tradition viz, Vāmācāra and sadācāra. Durgā-worship seems to be followed by Vāmacārin while Lalitā by Sadācārin (*sadācāra pravartikā*).

*DS* reveals that Durgā is connected with Jyotiṣśāstra, Nīti śāstra and she belonged to the ways of *Yajurveda* (*Yajurvedagatānandā*). In respect of Lalitā, the *Lalitāsahasranāma* points out that she is with all lores. The epithets *sarvaśāstrasārā*, *sarvavedāntasamvedyā*, *jñānavedyā* etc. reveal the same. Lalitā is in the midst of the group of Ādityas and, the epithets, *Bhānumaṇḍala-madhyasthā*, *vahnimaṇḍala-madhyagā* etc., show the same. Durgā is

found in the company of beautiful ladies (*ramaṇījana-madhyagā*). Also she is in the company of ladies belonging to 'Siddha' and 'Kinnara' classes (*Siddha-kinnara-stree-samāvṛtā*). Lalitā is respected by great gods : Hari, Brahmā and Indra (haribrahmendrasevitā), and Kinnaras.

Durgā is of the guise of a beautiful woman (*Kanya-kāveṣā*). She is *suveśā* (well dressed). Lalitā is gracious and takes to benefic forms only. Durgā takes to many forms; ghastly at times, to work good or bad to her people and their enemies.

Durgā and Lalitā have specifie functions. the Sahasranāmas show certain common functions of these Devīs, however, a few may be mentioned.

Durgā takes away the lives of those beings known for excessive pride and arrogance (mahāmattamanuja-prāṇabhakṣiṇī). Asuras are such class of human beings whom Durgā destroyed. Durgā supports fulfilment of wishes of these devotees who resort to evil ways. She promotes conjurations, imprecations etc., designed by her bhaktas. She is, therefore, complemented as *Kṣudra-mantratantrakriyāvahā*.

Durgā grants children and supports progeny of her devotees. She enthuses devotees to live full course of life (saṁsāra). As a contrast, we note in *LS*, that Lalitā knows the ways how she could help her devotees to cross over the evils of births and death (*saṁsārapaṅkanirmagna-samuddharaṇapaṇḍitā* ). Lalitā is capable of destroying fear due to saṁsāra (*saṁsārabhayanāśinī*). Durgā grants eternal happiness, enjoyment and liberation. She removes agitations in mind (*cittasaṁkṣobhanāśinī*). Lalitā has also similar function. She causes '*vibhrama*' in the

mind (*cittavibhramakāriṇī*) in a sense that she impels her devotees to wonder at life and start in the spiritual pathway. Durgā is described as : '*Kalidoṣaharā* while Lalitā : '*Kalikalmaṣanāśinī*'. Durgā is a self-made power (*Svaśaktikṛtavaibhavā*).

In this manner, it is possible for us to describe a picture of contrast between these deities. This type of endeavour might satisfy our academic thrust. But to a true bhakta, both the deities are the same though at times they posses functional differences. However, their achievements are the same. One's *saṁskāra* and family tradition become factors of discrimination in electing the forms of worship of Goddess Pārvatī. After all Pārvatī is 'mūlavirāṭ'. For permanent relief and to realise summum bonum of life, worship of Lalitā is recommended.

Between these aspects of Goddess Pārvatī, Durgā is greatly popular than Lalitā. Several people have not heard of Lalitā. Durgā cult is greatly attractive since the promises are many. We note in the tradition, more '*hiṁsā*' to live, is being done to please Durgā and win her grace since belief exists that she is fond of such '*bali*' (offering). After all devotees make deities. In contrast Lalitā is a presiding deity (*adhyakṣiṇī*) while Durgā functions through her 'grāmadevatās.' 'Grāmadevatā' concept can be traced to be emanating from Durgā aspect of Devī (*grāmaṇī, grāmadevatā*).

V

Now let us turn to the message of these *sahasranāmas* to benefit us. These texts provide a message of principle (tattva) of evolution and a message of the principle of our life. Devī is described to have come of the fire-pit of

absolute consciousness (*cidagnikuṇḍa Sambhūtā*). It means she evolved out of 'Parabrahma', the Pure Consciousness.

Secondly *LS* contains the 'nāmam' that Goddess merged with Śiva and became one with him (*śivaśaktyaikasvarūpiṇī*). She made from that state, this perfect baffiling pattern of evolution of the universe and their beings animate and inanimate.

It means that Devī came out from *nothingness*, did all her '*saguṇa*' activities and leaving off all these qualities she entered again into *Nothingness*. In the same manner, man comes into world with empty hands, performs all '*saguṇa*' activity of miscellaneous nature and disappears leaving everything here and even the body which he brought when he landed on this '*prapañca*.' This principle, if truly understood, will help a man here gradually for identifying himself with Supreme (*Brahma*). That is what is known *as* '*jīvabrahmaikya*'. This *sahasranāma* teaches this process of mystery union with '*parabrahma*'.

Words do not meet the requirement of *Siddhi*. It is practice. The deity is conceivable only through *dhyāna* (meditation). A silent and sincere worship of Devī, may be she Durgā or Lalitā, with firm faith, should be the permanent solution for realisation.

• •

# CONTRIBUTION OF MITHILĀ TO SANSKRIT GRAMMAR

Dr. UMA RAMAN JHA

*Jammu*

**The author in this paper has tried to throw light on the valuable contribution of Sanskrit scholars of Mithilā to the growth and development of Sanskrit Grammar.**

Mithilā, the sacred land of Janaka, where Sītā was born, has been the seat of Sanskrit learning from time immemorial. According to *Viṣṇu Purāṇa* Mithilā is a part of northern India surrounded by the Kauśikī on the east, Gaṇḍakī on the west, Gangā on the South and the Himalayas on the north. The torch of scholarship and culture has been kept burning brightly here through out the ages.[1]

Undoubtedly before Christian era, Mithilā had laid the foundations of orthodox Indian philosophies. Akṣapāda Gautama, Kaṇāda, Jaimini and Kapila expounded the theory of Nyāya, Vaiśeṣika, Mīmaṁsā and Sānkhya respectively.

---

1. *Maithila Prabhā*, 11, Nos. 11-12 p. 17.

Raja Pṇḍita Baladeva Miśra has proved that Vararuci had written *Liṅga Vṛitti*. Padmanābha Miśra author of *Vyākaraṇādarśa*, was his descendant.[2]

In the eighth century, Maṇḍana had written *Sphoṭa siddhi*. This Maṇḍana Miśra had a great debate with Śaṅkarācarya.

Mm Gokulanātha upādhyāya had written *Padavākyaratnākara* which is a master work on grammar. His Guru Umāpati Up dhyāya was also a great *vaiyākaraṇa*.

Vaiyākaraṇa Juḍān Jhā was an extra-ordinary scholar of grammar. *Mahābhāṣya Vīmarśa* was his masterpiece work. He was born in the village Sakhavara of Darbhanga district. Mm. Śaśinātha Jhā, Pt. Śiveśvara Jhā and others were his disciples.

Mm. Choṭ miśra was a great grammarian. He was always successful in debates on sphoṭavāda. *Aṣṭau Sphoṭāḥ Choṭāmiśreṇa nirūpyante*", was a topic of discussion for him.

In the eighteenth century Akala Upādhyāya had written *Vākyabodha* and *Śabda vicāra*.

Mm. Ankhī Jhā of Harinagara of Darbhanga district was a great talented scholar of *vyākaraṇa*. In one meeting some scholars asked him :

*Asamasya samasyāpi Bhi-ha-mā-nu-khya-ma-sya-taḥ.*
*kaḥ kākokaḥ sato Brūhi.*

The meaning is "who was the father of Bhīma and Hanumān ?"

---

2. *Mithilāṇka* p. 22.

The scholar replied boldly :—

"*Sparśahino mudā vidhuḥ*".
It means *vāyu* was their father.

Great scholar Vidyākara Miśra was also a great grammarian, who wrote *Śabdenduśekhara Prakāśa*. The manuscript of this work is preserved in the library of Babu Brajanandana Sinha of Darbhanga.

Mm. Muralidhara Jha of Bharāma was a renowned scholar of grammar. He produced scholars like Pt. Babuī Ji Miśra, Pt. Gangādhar Miśra and Pt. Anūpamiśra.

Mahāvaiyākaraṇa Giridharopādhyāya was born in the village Mangarouṇī of Darbhanga District. He was a well reputed scholar of 18th Century. His *Vibhakti-nirṇaya* is a good work on Grammar.

Mahāvaiyākaraṇa Muktinātha Ṭhākura had written a commentary on *Mahābhāṣya* of Patañjali.

Jayalāla Miśra of Thārhi of Darbhanga district was a good debator. He had been honoured several times for his success in *śāstrārtha*. Mahāvaiyākaraṇa Śiva-śaṅkara Jhā, Pt. Kiśora Ṭhākura and Pt. Janārdana Jhā were his disciples.

Mm. Rajemiśra was a veteran grammarian. Mm. Jayadeva Miśra and Mahāvaiyākaraṇa Khuddī Jhā were his disciples.

Pt. Gulāba Jhā of Naruārā (Darbhanga) was a great scholar of Nyāya, Vyākaraṇa and Sāhitya. He was the Principal of Kāshī Mārwārī College.

Mahāvaiyākaraṇa Śivaśaṅkara Jhā was a well reputed grammarian. He was appointed as a Principal of Rāma Vallabha Shyāma Dāsa Sanskrit Pāṭhaśālā.

Pt. Bālabodha Miśra was a great scholar of Mīmāṁsā, Vyākaraṇa and Nyāya. He was appointed as a Professor in the Queens' College, Varanasi.

Indradattopādhyāya of Mithilā had written a commentary on *Siddhānta-kaumudī* of Bhaṭṭojidīkṣita.

Govardhanācārya, Guru of Udayanācārya had written a *Vṛtti* on *Uṇādi sūtra*. The references to this *Vṛtti* are available in the *Amarakośaṭīkā* of Sarvānanda, *Uṇādi vṛtti* of Ujjvaladatta and *Prauḍhamanoramā* of Bhaṭṭojidīkṣita. Puruṣottamadeva has described Govaradhana as the best grammarian of his period in his *Bhāṣāvṛtti*'.

Pt. Bhairavamiśra, son of Bhavadeva Miśra had written *Siddhāntakaumudīṭīkā*. He had also written commentaries *Parīkṣāṭīkā* on *Bhūṣaṇasāra* and *Candrakalāṭīkā* on *Laghuśabdenduśekhara*.

Narapatimiśra was a contemporary of Vidyāpati of 15th century. He wrote *Nyāsa-Prakāśa* in which he writes :—

*Narapatikṛtireṣā kāminī Nandinīva,*
*Gurutamakṛtatoṣā nāśitāśeṣadoṣā* |
*Sulalitagativandhā nirjitāśeṣatejā*
*Jayati Jagadupetā Mālinī Jahnavīva* |
*Śivam Praṇamya deveśaṁ*
*Tathā śivapatim śivam*

*Prakāśaḥ kriyate Nyāse Mahamiśreṇa dhīmatā.*

*Vidyāpateḥ preraṇa-kāraṇena kṛto mayā vyākaraṇa-prakāśaḥ.*

Pt. Jaganātha Miśra had a good command over Vyākaraṇa and Nyāya. He wrote a tough commetary on *Padavākyaratnākara* of Gokulnātha Upādhyāya.

Pt. Dīnabandhu Jhā was a resident of Isahapura of Darbhanga district. He was born in the Māndara family of Mithilā. Dīnabandhu Jhā was supposed to be the second Pāṇini. He had written *Liṅgavacana-vicāra.* His son Pt. Jīvanātha Jhā was also a good grammarian who wrote *Vyākaraṇa Kautukam.*

Sarvatantra Svatantra Dharma Datt Baccā Jhā was one of the greatest scholar of Mithilā. He was born in the village Lavāni of Darbhanga district. He had written commentary on *Vyutpattivāda.*

Mm. Jayadevamiśra was a well known *Vaiyākaraṇa* and *Naiyāyika.* He was the teacher of Mm. Dr. Gangānātha Jhā. He wrote *Jayāṭīkā* on *Paribhāśenduśekhara.*

Mm. Kṛṣṇa Sinha Ṭhākur was an outstanding grammarian. He was born in the village Bhaura of Darbhanga district. He had śāstrārtha with Harī Miśra of Pacāḍhī, Bhaiyāśarmā of Balatā Rāghavapura and Mm. Rājārāmaśāstrī of Benaras.

Pt. Ayodhyānātha Miśra was his disciple who wrote about himself :—

*Abhijanavasatirgrāmagamaile,*

*Samprati lasati ṣa eva Caṇaurẹ*

*Guruvastasya vasanti ca Bhaure*

*Mitramidānīṁ lasati Nanaure*

Mm. Harṣanātha Jhā of Ujān, Darbhangā, had written *Śabdenduśekhara ṭīkā*, *Paribhāṣārtha Dīpikā* on grammar.

Śrotriya Pravara Hemapati Jhā (also known as Vikala Jhā) was born in Lalganj of Darbhangā district. He wrote *Śabdapradīpa* on *Śabdaśakti vicāra*. His son Pt. Shyāmānanda Jhā was also a remarkable grammarian and Naiyāyika. He was the Principal of Ṭikārāma College in Bombay.

Pt. Candramani Miśra had written a commentary on *Kaumudī*. Pt. Dravyeśa Jhā had written *Vākyapadīya ṭīkā*. Pt. Kṛṣṇa Madhava Jhā wrote *Parama-Laghumañjūṣā ṭīkā*. Pt. Sukhadeva Jhā wrote *Mahābhāṣyādarśa*. Pt. Kanakalāla Ṭhākur wrote *Phakkikā Ratnamañjūṣā*. Pt. Palatu Jha wrote *Sanskritabodha*. Pt. Rudradhara Jha of Ṭhārhi had written Mahābhāṣyatattvālokaṭīkā. Pt. Sadānanda Jhā wrote *Kaumudīyāvaśiṣṭa śabdavicāra-carcā*. Vidyāvāridhi Tejanātha Jha wrote *Sanskrit Vyākaraṇa Vinoda*.

Over and above Pt. Jāsumiśra, Mārkaṇḍeya miśra, Mahāvaiyākaraṇa Khaḍganātha Jha, Vaiyākaraṇa Lālajī Jhā, Viśvanātha Jhā, Mahāvaiyākaraṇa. Khuddi Jhā (com. on *Nāgeśokti Prakāśa* and *Vyutpattivādu*), Mahāvaiyākaraṇa Śivaśaṅkara Jhā, Mm. Lakṣmīnātha Jhā, Mm. Padārtha Miśra, Pt. Cumne Jhā, (honoured by Mahārāja Srī Ranbir Singh of Kashmir), Vaiyākaraṇa Mohana Miśra, Vaiyākaraṇa Harivaṅśa Jhā, Vaiyākaraṇa Nīrasa Jhā, Pt Sadānanda Jhā, Pt. Kulānanda Miśra, Pt. Ṛddhi Nātha Jhā, Pt. Raghunātha Jhā, Pt. Kāntā

Lāla Choudhary, Pt. Ravinātha Jhā, Pt. Ugrānada Jhā, Mm. Vaiyākaraṇa Keśari Pt. Parameśvara Jhā, Vidyāvācaspati Pt. Madhusūdana Jhā, Mm. Śaśinātha Jhā, Pt. Genālāla Miśra, Mm. Citradhara Miśra, Pt. Sureśa Miśra, Pt Jaṭāśaṅkar Jhā, Pt. Bhūpanārayaṇa Jhā, Pt. Phūdana Chaudhary, Pt. Lūṭana Jhā, Pt. Devānanda Jhā and others have rendered their valuable services to the cause of Sanskrit grammar.[3]



3. For detail see—"Mithilāka Vaiyākaraṇa" by Dr. Uma Raman Jha published in "*Dīnabandhu smṛti Granthāvalī.*"

# TERRACOTTA FEMALE ARCHER FROM AHICCHATRĀ

VIDYA SAGAR SHUKLA

*Kurukshetra*

**The beauty and skill of the female guards employed by kings in their *antaḥpuras* are often depicted in ancient Indian literature and art. One such terracotta plaque from Ahicchatrā is described here in this paper.**

A semi-circular terracotta plaque discovered from Ahicchatrā ( Dist. Bareilly, U. P. ) and published by Prof. K. D. Bajpai[1], is of great cultural significance. It depicts a female holding a bow in her left hand and taking out an arrow from the quiver, hung on her shoulder, by her right hand. The female is represented as an young maiden whose hair-do is decorated with flower garland. The *kuṇḍala*, torque, bracelet and armlet adorn her person. The plaque contains only the bust of the female figure. On the basis of stylistic considerations the plaque may be assigned to the 4th-5th century A. D.

The references to the female archers in indian history are met with from the Mauryan period. Both Kauṭilya and Megasthenese furnish evidence in this connection. According to Kauṭilya's scheme "on getting

---

1. K. D. Bajpai, *Uttara Pradesh Ke Sāṁskṛtika Kendra*-3 Ahicchatrā, Lucknow, 1956, pl. 16.

up from the bed, the king shall be received by troops of women[2] armed with bows !" The Greek ambassador Megasthenese,[3] who stayed in India for several years in the Mauryan capital at Pāṭaliputra, has recorded that the king was surrounded by women bearing spears. When he was out for hunting he was accompanied by women riding on chariots, horses and elephants and they were equipped with all kinds of weapons. We know from the *Periplus of the Erythrean Sea* (Ist century A. D.) that costly vessels of silver, singing boys and beautiful maidens were imported from the foreign countries for their use in the harem.[4] According to Motichandra[5] the Jaina text *Antagaḍadasão* gives a long list of foreign slaves belonging to different countries. They understood only gesture and were dressed in their own costume.

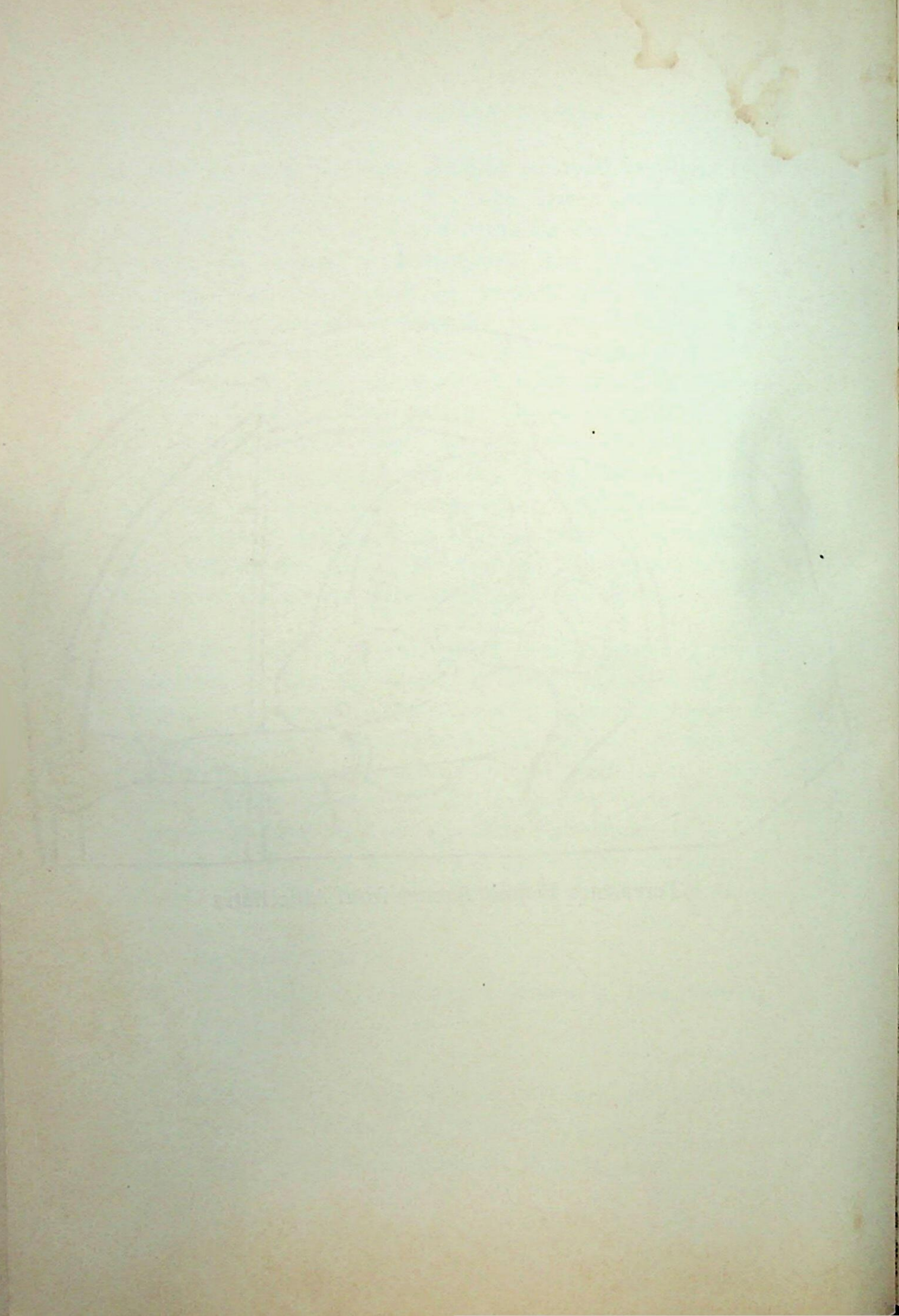
The tradition of employing armed female guards continued during the Gupta period. Kālidāsa in his *Abhijñāna śākuntalam*[6] describes king Duṣyanta encircled by the female-archers adorned with garlands of flowers. Besides the terracotta plaque from Ahicchatrā, described above, another Gupta terracotta plaque from Śrāvastī (Sahet-Mahet on the border of Gonda-Baharich districts, U. P.) also depicts a female archer shooting an arrow. This plaque is now housed in the State Museum,

---

2. *Arthaśāstra*, p. 44.
3. R. C. Majumdar, *The Classical Accounts of India*, Calcutta, 1960, p. 271.
4. *Ibid.*
5. Motichandra, *Costumes, Textiles, Cosmetics and Coiffure in Ancient and Medieval India*, Delhi, 7973, p. 52.
6. *Abhijñāna Śākuntalam*, Surat, Act II, p. 31.



Terracotta Female Archer from Ahicchatrā



Lucknow.[7] Thus literature and art both furnish the evidence of the existence of the female archers, or the popularity of archery among women during the Gupta period. The female archers were known as the *Yavanī*. The term *Yavana/Yavanī* which originally stood for the Greeks, had lost its significance during this period. It had come to denote all the foreigners.[8]

The above plaque from Ahicchatrā may represent the figure of a *Yavana* girl, who was a descendent of the Grecco-Roman or some other foreign tribe. The beauty and skill of archery of that girl may have facinated the potter-artist to depict her in terracotta art.

●●

7. State Museum, Lucknow, Acc. No. 388.
8. Motichandra, *op. cit.*

# BHALLAṬA ŚATAKA : A MUKTAKA KĀVYA OF KASHMIR

DR. VED GHAI

*Jammu*

**Kashmir, the most beautiful land of India has contributed much to Sanskrit literature. The pres nt paper, mainly deals with Bhallaṭa's *Muktaka* Kāvya which has not received due attention of the writers of the history of Sanskrit literature.**

The poets and the rhetoricians of Kashmir have made a great contribution in the field of Sanskrit poetry and poetics. Endowed with a wonderful creative ability, they have created all sorts of *Kāvyas*, i.e. *Mahākāvyas*, *Khaṇḍakāvyas*, *Muktakakāvyas*, *Aitihāsikakāvyas*, *Nītikāvyas*, *Stutikāvyas* etc. All the important schools of Indian poetics, namely Rasa, Alaṁkāra, Rīti, Vakrokti, Dhvani and Aucitya took birth and flourished in Kashmir. Nothing significant remains of Ancient Indian Poetics without the works of rhetoricians like Bhāmaha, Vāmana, Udbhaṭa, Rudraṭa, Ānandavardhana, Mahimabhaṭṭa, Abhinavagupta, Mammaṭa and Kṣemendra and the historical poetry of Sanskrit loses much in quantity and quality if writings of Kalhaṇa, Bilhaṇa, Jonarāja and Śrīvara are removed from it.

A *Muktaka* has been defined thus in *Agni Purāṇa*[1]

---

1. 337. 36

मुक्तकं श्लोक एवैकश्चमत्कारक्षमः सताम् ।

"*Muktaka* is an independent verse which is capable of producing miraculous effect on the noble minds. The words श्लोकं एवैकः stress the independent character of *Muktaka* which does not depend on other verses for its plot, sentiment etc. *Sāhityadarpaṇa*kāra Viśvanātha also points out this self-dependence of *Muktaka* by saying छन्दोबद्धपदं पद्यं तेन मुक्तेन मुक्तकम् ।[2]

In *Śabdakalpadruma* of Keśava, *Muktaka* has been defined thus :—

विनाकृतं विरहितं व्यवच्छिन्नं विशेषितम् ।
भिन्नं स्यादथ निर्व्यूहं मुक्तं यो वातिशोभनः ।।

Here the epithets विनाकृत विरहित व्यवच्छिन्न and भिन्न describe the independent nature of this poetry while the epithets निर्व्यूह, विशेषित and अतिशोभन point out its completeness by itself. A few uninteresting verses can be easily tolerated in a *Prabandhakāvya* without marring the beauty of whole because the reader's curiosity about further development of the story induces him to move fast ignoring insignificant verses and his prior aquaintance with the characters of the work quickens his imagination for a quick grasp of the sense. In a *Muktaka*, on the other hand, the attention is focussed on a single verse which shines out with all its merits and defects. It is justified, therefore, if the critics expect a *Muktaka* to be capable of producing astonishment (चमत्कारक्षम) and highly attractive (अतिशोभन). A real *Muktaka* makes the reader plunge into the ocean of highest bliss after liberating (मुक्त) him from all shackles. Praising *Muktakas*

---

2. 6. 314.

of Amaruka, Ānandavardhana has regarded them as good as full-fledged works in point of charm. He says :—

मुक्तकेषु हि प्रबन्धेष्विव रसबन्धाभिनिवेशिनः कवयो दृश्यन्ते यथा अमरुकस्य कवेर्मुक्तकाः शृंगारस्यन्दिनः प्रबन्धायमाना प्रसिद्धा एव ।

i.e. Poets are seen to be intent on delineating sentiment in *Muktakas* as in full-fledged literary works. Thus the *Muktakas* of Amaru are famous for their profusion in the Erotic sentiment and they are regarded as good as full-fledged works in point of charm.

*Muktaka* works are of two types—*Koṣa* and *Saṅghāta*. A collection of various verses on different topics is called *Koṣa* and a collection of various verses on one topic is called *saṅghāta*. From the point of view of contents, the *Muktakas* can be placed under various categories such as *Śṛṅgāra Muktaka*, *Nīti-Muktaka*, *Bhakti-Muktaka* etc. Kashmir has made a notable contribution to this branch of Sanskrit poetry. *Devī Śataka* of Ānandavardhana, *Iśvaraśataka* of Avatāra, *Dīnākrandana Stotra* of Loṣṭra, *Vakroktipañcāśikā* of Ratnākara come under *Bhakti Muktakas* and *Bhallaṭa Śataka* of Kavi Bhallaṭa, *Anyoktimuktālatā* of Śambhu, *Śāntiśataka* of Śilhaṇa, *Cārucaryā Caturvargasaṅgraha* and *Darpadalana* of Kṣemendra are *Nīti Muktakas*. Bilhaṇa's *Caurapañcāśikā* can be designed as a *Śṛṅgāra Śataka*. Amongst *Muktaka Koṣas*, *Sūktimuktāvali* of Jalhaṇa, *Subhāṣitāvali* of Vallabhadeva and *Subhāṣitāvali* of Śrīvara are famous. Of these *Muktakas*, the most effective and powerful are those written in *Anyāpadeśa* style and the earliest known *Anyāpadeśa Śataka* comes from a Kashmiri poet Bhallaṭa whose verses have been quoted in Ānandavardhana's *Dhvanyāloka*. This *Anyāpadeśa* poetry really fulfils the ideal of literature as criticism of life. A product of deep and poignant experi-

ence of the poet, it comes out when the poet's mind is full of thoughts which find no outlet otherwise. Taking recourse to suggestion, the poet delineates some images from nature or other spheres of life and suggests through them more effectively and more efficiently what would not have been expressed through direct statement of facts. *Bhallaṭa Śataka* is an evidence of this fact.

Bhallaṭa lived during the time of Śaṅkaravarman who was son and successor of Avantivarman. Kalhaṇa has compared Avantivarman, with Māndhātā and his reign period with Kṛt age when everybody was happy and contented. He has also mentioned that various eminent poets and scho'ars like Muktākaṇa, Śivasvāmī, Ānandavardhana and Ratnākara were patronized by him. The time, however, changed for the worse during Śaṅkaravarman's reign. Soon after his accession to the throne, he turned to be a tyrant and began to oppress the people. Kalhaṇa informs that he levied heavy taxes on the villagers and did not leave even the temple properties untouched. Great poets like Bhallaṭa had to live without any means of livelihood while Lavaṭa who was a mere load-bearer got from him a rich salary of 2000/ dīnāras.

Most probably Bhallaṭa had seen the happy period of Avantivarman, and so when he saw the rule of terror, his mind burst out through an *Anyokti* on the sun and the darkness. Bhallaṭa presented two images in his verses—one is that of the shining sun and the other is that of pitch darkness of the darker night. Avantivarman's reign was a shining period which was followed by a dreadful night. Bhallaṭa is pained to see that some flatterer has given the name *Khadyota* (Skyilluminator)

to a small shining insect, a name which fits only for the sun and could not even be applied to the moon. The reference is to the ruler who did not deserve the praise he was being given.

सूर्यादन्यत्र यच्चन्द्रेऽप्यर्थासंस्पर्शि तत्कृतम् ।
खद्योत इति कीटस्य नाम तुष्टेन केनचित् ।। 13

He is further disgusted to find that riches go to those who do not deserve them and the wise are deprived. Not only this much, the rich do not even tolerate any praise of the good people.

श्रीर्विशृंखलाभिसारिका वर्त्मभिर्घनतमोमलीमसैः ।
शब्दमात्रमपि सोढुमक्षमा भूषणस्य गुणिनः समुत्थितम् ।। 6

Bhallaṭa feels sorry at this state of affairs that even the wise in the kingdom of Śaṅkaravarman do not speak against his atrocities. They are expected to mend the matters with their merits but they do not do anything lest they be deprived of their riches. Bhallaṭa refers to this fact by asking the lotus as to why it has covered its long white threads (गुणाः = merits) and then says that it must be out of the fear that the goddess of wealth would set in otherwise.

किं दीर्घदीर्घेषु गुणेषु पद्म सितेष्ववच्छादनकारणं ते ।
अस्त्येव तान्पश्यति चेदनार्या त्रस्तेव लक्ष्मीर्न पदं विधत्ते ।। 24

An employer who does not realize the difficulties of his employees deserves condemnation and Bhallaṭa expresses surprise at an employee's obstinacy in clinging to such a master who is inconsistant in his speech, who listens to every one's words, who is arrogant and one who cannot discriminate between his friends and foes. His hands are always empty for his employees. The

idea is expressed through an *Anyokti* about the elephant and the bee that represent through paronomastic substantives and paronomastic adjectives, the images of a repulsive master and a devoted servant.

सोऽपूर्वो रसनाविपर्ययविधिस्तत्कर्णयोश्चापलं
दृष्टिः सा मदविस्मृतस्वपरदिक्किं भूयसोक्तेन वा ।
पूर्वं निश्चितवानसि भ्रमर हे यद्वारणोऽद्याप्यसा—
वन्तः शून्यकरो निषेव्यत इति भ्रातः क एष ग्रहः ।। 18

Bhallaṭa praises vocal people through an image of a conch-shell. It may be said that the conch *shell* is a mere bone or that is broken or that it is dead or that it speaks with the force of air supplied by others but there is no doubt that whatever it speaks has good meaning and is worth listening.

शङ्खोऽस्थिशेषः स्फुटितो मृतो वा
प्रोच्छ्वास्यतेऽन्यश्वसितेन सत्यम् ।
किं तूच्चरत्येव न सोऽस्य शब्दः
श्राव्यो न यो यो न सदर्थशंसी ।। 27

Bhallaṭa's views about polity are hinted at in various *Muktakas*. In a verse he describes the duties of a king through *Aprastutapraśaṁsā* based on *śleṣa* :—

पुंस्त्वादपि प्रविचलेद्यदि यद्यधोऽपि
यायाद्यदि प्रणयनेन महानपि स्यात् ।
अभ्युद्धरेत्तदपि विश्वमितीदृशीयं
केनापि दिक् प्रकटिता पुरुषोत्तमेन ।। 79

"If he would lose manhood, if he would go down, if he would become low in supplication, even then he would save the Universe thus a direction of this kind is here revealed by some indescribable Puruṣottama". Here the paronomastic substantive Puruṣottama which means

Viṣṇu as well as king and the paronomastic epithets refer to a king who is placed in difficult situation but is advised not to lose heart and save his country even at the cost of his own personal interests.

Hinting at the dark future of the country due to the cruel policies of the tyrant ruler Śaṅkaravarman, Bhallaṭa presents an *Anyokti* about a forest and a hunter.

मृत्योरास्यमिवाततं धनुरिदं चाशीविषाभाः शराः
शिक्षा सापि जितार्जुनप्रभृतिका सर्वत्र निम्नाकृतिः ।
अन्तः क्रौर्यमहो शठस्य मधुरं हा हारि गेयं मुखे
व्याधस्यास्य यथा भविष्यति तथा मन्ये वनं निमृर्गम्,।। 97

"Thus bow is wide like the yawning mouth of Death, the arrows are like the quick poison, his skill excels that of Arjuna, agility is perceptible in every part of the body. Alas this fowler, a rogue, has cruelty at heart and a sweet enchanting song on his lips ! So I think that the forest will be bereft of all animals."

Kṣemendra in his *Aucityavicāracarcā* has praised the property of the future tense form. He says "Here the fowler's bow, arrow, skill, agility, cruelty and song, all these are such that the forest will be bereft of animals. The future tense brings out the heart bewitching propriety." How forcefully has he depicted the lamentable state of affairs prevalent in his times !

Further he points out that a king may be possessed of all the qualities, but if he has internal troubles within his State and attacks from the enemies from without, all his qualities vanish away.

In the blowing wind of injustice, Bhallaṭa finds

undeserving people posted on high positions and he gives vent to his feelings of displeasure by scolding the wind thus :

कोऽयं भ्रान्तिप्रकारस्तव पवन पदं लोकपादाहतानां
तेजस्विव्रातसेव्ये नभसि नयसि यत्पांसुपूरं प्रतिष्ठाम् ।
अस्मिन्नुत्थाप्यमाने जननयनपथोपद्रवस्तावदास्ताम्
केनोपायेन साध्यो वपुषि कलुषता दोष एष त्वयैव ।। 99

What a wrong behaviour is this O wind ! The dust which deserves to be crushed by the feet of the people is being taken by you to the high sky, a place for group of luminaries !

You may not care for obstruction in the sight of the people, but what about the dirt you have put on your own body ! How is that to be removed ?

Bhallaṭa gives a very heart-pinching condemation of man's ingratitude towards a noble man wholly devoted to the service of others.

"O noble tree ! why were you born at a junction of four roads ? Why did you have dense shade ? Endowed with shade why did you bear fruits ? Well, if you had a wealth of fruits, why did you bend so low ? Now as a result of your own misdeeds, tolerate the pulling, shaking, crushing and breaking of the tips of your branches by the people."

Some verses of Bhallaṭa have a touch of romance also. The complaint of a lady living in separation has been registered in a very touching style. The rainy season has awakened the pangs of separation by means of fragrant breezes, thundering clouds, dancing peacocks and frightening lightenings. She has no complaint against the breeze,

the peacock and the cloud because all of them are hard-hearted males and do not realize the agony of a beloved separated from her lover but she has real complaint against the lightening who has been hitting her hard, though being a lady, she should have realized her heart's pain and adopted a sympathetic attitude.

वाता वान्तु कदम्बरेणुबहला नृत्यन्तु सर्पद्विषः ।
सोत्साहा नवत्तोयपानगुरवो मुञ्चन्तु नादं घनाः ।
मग्नां कान्तवियोगदुःखदहने मां वीक्ष्य दीनाननां
विद्युत्प्रस्फुरसि त्वमप्यकरुणे ! स्त्रीत्वेऽपि तुल्ये सति ॥ 101

The poetry of Bhallaṭa has a charm of its own. We see in it not only the art of personifying objects of nature but also a capacity to intermingle his own personality with them. The rivers, the mountains, the birds and the animals, all share his experiences and express them faithfully.

# IS LĀGHAVA POSSIBLE IN KĀVYA

DR. S. G. MOGHE

**_Lāghava_ means brevity of expression, consisting in shortness of a syllable even in poetry. Here particularly on the basis of _Darpaṇa_ of Hemādri, a commentary on Kālidāsa's _Raghuvaṃśa_, some techniques of _Lāghava_ in poetry have been brought to light by the author.**

The concept of *Lāghava* i.e. brevity seems to be very popular with the grammarians.[1] We have the well-known *paribhāṣā* which states that grammarians rejoice over the saving of half a mora (in formulating a grammatical sūtra) as much as over the birth of a son. Very recently Ojihara has shown in a series of article that the *Vārttikas* of Kātyāyana are not clipped like the sūtras of Pāṇini and they are not subject to the same principle of brevity expressed by the metarule about the saving of half a mora, as noted by Frits Stall.[2]

I. One will be willing to admit whole heartedly that in the daily life or popular practice[3], people have

---

1. शाब्दिकास्तु-ह्रस्वसंज्ञकवर्णवृत्तिधर्मविशेष इत्याहुः । न्यायकोश p. 704.
2. *Science of Ritual* p 30.
3. काशिकावृत्तौ च 'समुच्चये सामान्यवचनस्य' इत्यत्र लौकिके शब्दव्यवहारे लाघवं नाद्रियते । दर्पण on रघुवंश V. 32 p. 102.

more regard for *gaurava* which is quite opposite of *lāghava*. People do not try to express their ideas by resorting to few words. They take great pleasure in elaborating the idea to the audience or to the readers. One may expound this point by drawing the attention of the serious readers to the commentary of Hemādri on the *Raghuvaṁśaṁ V*. 32 and IX. 36. Here he specifically points out the viewpoint[4] of the authors of *Pāṇinīyamatadarpaṇa*, who shows that people have less regard for the brevity in the daily popular practices. He also shows on IX. 36[5] that when actually a thing is applicable to the part of anything, people make it applicable to the whole of it. When however, a part of the village is burnt, we always notice people talking about the entire village being burnt. This again is the tendency of the people.

II. Hemādri in his *Darpaṇa* on the *Raghuvaṁśaṁ*[1] III. 35 and XV. 88 has correctly shown how the *lāghava* is achieved by the great poet Kālidāsa. Instead of using the expression Godāvarī, Kālidāsa[6] has used the expression *Godā*. Here the use of the short forms helps one to achieve *lāghava*. Instead of saying Godāvarī, the great poet has used the expression 'Godā' at the above place. One may notice that even the Mīmāṁsaka are very acute in using the principle of the maxim '*Nāma nyāya*' for the purpose of achieving brevity. When one says *Bhāmā*, it refers to *Satyabhāmā*. A careful student of the Vedānta

---

4. पाणिनीयमतदर्पणे—अक्ष्यादिशब्देन विनापि देहे स्यादेव काणादिगुणः प्रतीतः, तथापि लोको गुरुलाघवं प्रत्यानादराच्छब्दमपि प्रयुङ्क्ते इति । *Ibid*. p. 102.

5. लोकेऽपि समुदायस्य व्यपदेशो हि दृश्यते, ग्रामो दग्धः पटी प्लुष्टेत्येकदेश-क्रियास्वपि इति पाणिनीयमतदर्पणे । *Ibid*. p. 233

6. गोदा गोदावरीनद्याम्-इति शब्दभेदप्रकाशे । *Ibid*. p. 367.

would remember here that even the great Śaṅkarācārya has used the principle of the *nāma nyāya* in his[7] commentary on the *Brahma-sūtra* of Bādarāyaṇa and even Devaṇṇabhaṭṭa in his *Smṛticandrikā*[8] have made the best and judicious use of this principle for the interpretational purpose

III. One would be curious to know that the use of the alternative form of the pronouns helps us to achieve the said brevity. Even though it is true that Hemādri has shown this kind of device, yet it must be pointed out in the present context that Dinakaramiśra[9] in his commentary on the *Raghuvaṁśam* XV. 69 running as *geye ko nu vinetā vām* etc. has shown that here *vām* stands for *yuvām*, and has referred to the view of the commentator Dakṣiṇārvartanātha, and the example of *Bhāmā* for *Satyabhāmā* which is already quoted above. Possibly the use of the alternative forms of pronouns helps the good poets to achieve brevity as observed by the commentators of the poetry.

IV. The device of the '*Vyatyayo bahulam*' used by Pāṇini can also be fruitfully utilised for this purpose. Here it must be remarked that a word standing in one case also stands for another case. Thus, when one says that a word in the accusative case also stands for dative case or some other case, it becomes a case of *Vyatyayo bahulam* of Pāṇini. But here it should be noted that Hemādri has made the best use of the work of Vāmana's *Kāvyālaṁkāra-Sūtra* to suggest this device. Here accor-

---

7. शांकरभाष्य on ब्रह्मसूत्र III. 3.39.

8. स्मृतिचंद्रिका-श्राद्धकाण्ड p. 415.

9. रघुवंश p. 392. Also See दर्पण p. 434.

ding to this device, though the word stands in a particular case, it actually stands for another case. It is not expected to serve the double purpose of both the cases. For the elucidation of this interesting point, it would be better to draw the attention of the readers to the commentary of Hemādri on the *Raghuvaṁśaṁ* VIII. 46 and XIV. 40 where *te* and *me* stand for *tvayā* and *mayā* as shown[10] by Vāmana in his *Kāvyālaṁkāra-Sūtra*. Thus, though Kālidāsa has used the expression *himasekavipattiratra me nalinī pūrvanidarśanaṁ gatā* the word *'me'* convey as the sense of *mayā* which aims at achieving the brevity. One would observe here that the principle of *'vyatyayo bahulam'* indicating that one word stands for another case is interesting and for a fuller and perhaps more appropriate discussion on this aspect, one may refer to the present author's paper[11] published elsewhere.

V. One may refer here to the another device by which the brevity could be achieved. If the adjective is very prominent, then the person to whom it refers need not be mentioned, since the intended meaning could be easily conveyed by the device so used by the poets. For the clarification of this device, one could draw the attention of the readers to Hemādri's *Darpaṇa*[12] on the *Raghuvaṁśam* III. 9 aud V. 32. In the *Raghuvaṁśam* III 9 the expression *sāgarāmbarām* refers to the 'earth'. Similarly the use of this device is also noticed by the

---

10. ते-मे शब्दौ द्रष्टव्यौ त्वयामयेत्यस्मिन्नर्थे इति वामनः । दर्पण p. 199.

11. A Note on Prof H. D. Velankar's "Word Economy and Ṛgveda interpretation" *A. B. O.* R. *I.* P. 253.

12. वामनः-विशेषणप्रयोगादेव विशेष्यप्रतिपत्तौ जातायां विशेषणमात्रस्यैव प्रयोगः । दर्पण p. 39.

commentator Pūrṇasarasvatī[13] on the *Meghadūtam*. If the adjective is very well-known and it refers to a particular person only, then this device stands to the advantage of the great poets.

VI. Some times, however, even by dropping a particular word governing a particular case, the principle of brevity could be achieved. Here it seems that good poets dispense with such words whose absence is not likely to affect the proper sense which is expected to be conveyed by a particular stanza. One may throw light on this device by showing the relevance of the commetary[14] *Darpaṇa* on the *Raghuvaṁśam* XV. 75. Here in this stanza, though the word *saha* i. e. together, is totally absent, yet it conveys the sense of *saha* which the great poet Kālidāsa wants to convey. Thus, the absence of some word or the dropping of some word, in a stanza, helps good poets to achieve brevity which is the peculiar characteristic of the grammarians as such.

VII. Another important device for aiming at brevity can be pointed here. The use of possessive terminations (*matup pratyayas* in Pāṇini's Grammar) also helps us to convey the intended sense. Kālidāsa's use of the word '*Hanūmat*' in the *Raghuvaṁśam* XIII.64 is a case in point. Here Hemādri has made significant[15] observations that the word *hanu* refers here to only a part of the face and the addition of the *matup* termination

---

13. Also See पूर्णसरस्वती's विद्युल्लता Commendtary on गाण्डीवधन्वा in मेघदूत p. 74.
14. सहशब्देन विना सहशब्देन (सहार्थतृतीया) प्रयोगः 'वृद्धो यूना' इति निर्देशात् । दर्पण p. 436.
15. हनुर्वदनैकदेशः कुत्सितो यस्येति निन्दायां मतुप् । दर्पण p 377.

aims at censure. One may add here one more case. It would be equally interesting to note that Mallinatha in his commentary[16] on the *Raghuvaṁśaṁ* I. 91 points out that the termination *ini* in *putrin* is indicative of praise or glorification. Hence one may say that the proper use of the termination of Pāṇini's Grammar helps a competent poet to achieve the intended principle of brevity. One may find out some such terminations which convey also such ideas at the back of the mind of the poet or even the commentator.

VIII. The adequate use of derivative forms otherwise known as *Taddhita* forms in Pāṇini's Grammar can also be regarded as a good device at the hands of good poets. Thus, the use of the forms such as *Kāruṇika* in the *Raghuvaṁśam* X. 70 and *maithileyau* in XV. 62 point in the same direction. Instead of saying 'two sons of Maithilī', Kalidasa has used the expression[17] 'maithileyau' which helps him to drop one word. It would be equally possible for a good reader to collect many such examples from the *mahākāvyas* of great poets. Hence here only the device is explained by casual references to only two illustrations.

IX. The proper use of compounds on the part of the poets can also be regarded as an effective remedy by which the brevity could be achieved. Thus, one may note here the use of the compound known as *śākapārthivādi* or *madhyamapadalopa*, as the device, which would be more useful for dropping of some words for the purpose of brevity. For the clarification of this device, one may

---

16. प्रशंसायामिनिप्रत्ययः । मल्लिनाथ on रघुवंश I. 91.

17. मैथिलेयौ कुशलवौ जगतुर्गुरुचोदितौ । रघुवंश XV. 62.

read with advantage the significant[18] observations of Hemādri on the word *'Bimbādharā'* in the *Raghuvaṁśam* XIII. 16.

X. The employment of some important maxims also could be treated as an important device at the hands of a prospective poet to achieve brevity. Hemādri has employed the principle[19] of *'Vṛddhakumārīvara-nyāya'* to explain the significance of the *Raghuvaṁśam*[20] IX. 91. Here the curse from the parents of Śrāvaṇa comes as blessings to the king Daśaratha. This idea is explained by Hemādri by the above maxim which is also fruitfully used by Patañjali in his *Mahābhāṣya* and Kumārilabhaṭṭa in his *Tantravārttika* as noted by the learned editor Revaprasad Dvivedi, for which he deserves handsome compliments. Here one may say that this brevity is conceptual rather than verbal. Here by the use of few words, a great poet can express the ocean of meaning. Thus, one may say without any fear of contradiction that the adequate use of the principles of maxims can also be regarded as a good device any good poet can utilise for the purpose of brevity.

XI. Here it would be proper to note some devices which aim at unnecessary multiplication of presumption which is otherwise known as *Gaurava*. The words which are repetitive in poetry may preferably be dropped by a good poet. Hemādri has shown in his *Darpaṇa*[21] on

---

18. बिम्बाकारोऽधरः विम्बाधरः । शाकपार्थिवत्वात् समासः । दर्पण p. 361.
19. वृद्धकुमारी (वर) न्यायेन पुत्रोत्पत्तिः सुतशोकेनाक्षिप्ता । *Ibid*. p. 257.
20. रघुवंश IX. 91.
21. दक्षिणाशब्देन सिद्धे दिक्शब्दो लाघवानादरात् । दर्पण p. 148.

the *Raghuvaṁśam* VI. 64 that when the intended sense of 'southern direction' could be easily conveyed by the word 'dakṣiṇa' in the stanza under discussion, the use of the expression *diśaḥ* appears superfluous. Hemādri also demonstrates[22] on the *Raghuvaṁśam* V. 8 that when the purpose is already served by the expression *nivāpa*, the use of the expression *pitṛṇām* becomes redundant. Hence for aiming at brevity, it is necessary for a good poet to achieve brevity by dropping some words which are repetitive.

XII. Hemādri has significantly shown that when it is possible for a good poet to convey the intended sense by the use of a single word, one complete or even half a line should not be composed. If, however, this kind of device is not used, then the unnecessary description adds to *gaurava* and not to *lāghava*. This point could be clarified by reading with good advantage the commentary[23] *Darpaṇa* of Hemādri on the *Raghuvaṁśam* II. 75. Here the whole sense of first line could have been conveyed by the use of the expression 'moon'. But Kālidāsa has employed one complete line for it. Here one may notice that Hemādri has quoted Vāmana's *Kāvyālaṁkāra Sūtra* III.2.2 to show '*padārthe vākyavacana*'. From this point, it is evident that a good poet is expected to economise the words to convey the intended good sense of any *kāvya* or any verse. Here it appears that Kālidāsa has incurred the fault of *Gaurava*.

XIII. Here one is constrained to observe that sometimes the use of the expressions like *sthala*, *phala*, *bhitti* etc. when used in poetry, no doubt convey the

---

22. निवापशब्देन पितृज्ञानात् पितृशब्दोक्तिः प्रशंसार्था पुष्पमालावत् । *Ibid*. p. 94.

23. पदार्थे वाक्यरचना । अत्र चन्द्रपदवाच्येऽर्थे नयनेत्याद्युक्तम् । *Ibid*. p. 35.

sense[24] of glorfication. But such words aim at unnecessary multiplication of presumption and will have to be treated as cases of *gaurava* and not of *lāghava*.

One could like to clarify this point by the example of the word *gaṇḍabhitti* used by Kālidāsa in his *Raghuaṁśam* V. 43. Hemādri here observed that the word *bhitti* is for the purpose of glorification and quotes the work *Gaṇaratnamahodadhi* in support. When the sense of a word could be conveyed by the simple word, such words only aim at glorification and add to *gaurava*.

XIV. One is also happy to note that the devices which are brought to light above are free from the faults[25] of *Vākyabheda*, *Parisaṁkhyā* (Exclusion), the principle of *dehalīdīpaka nyāya* which occurs in construing one word twice, imagining more meanings than one, etc. already pointed out by the present author against the interpretational theory of word economy and *Ṛgveda* interpretation so ably advocated by the learned Professor H. D. Velankar.

From the foregoing discussion, the following legitimate conclusion may be drawn.

(1) Word economy is a device special to the grammarians.

(2) In daily popular practices, it is *gaurava* that is favoured and not *lāghava*.

(3) However, the devices of short forms, alternative forms, compounds, derivative words, use of

---

24 भित्तिशब्दः प्रशंसार्थः । *Ibid*. p. 107.

25. *ibid*. pp. .51 257.

significant adjectives, *Taddhita* terminations, popular maxims etc. help a good poet to achieve brevity—both verbal and conceptual.

(4) One may avoid the fault of *gaurava* i. e. unnecessary multiplication of presumption by avoiding repetitive words, unnecessary adjectives, the construction of a sentence for a word etc.

(5) By the above devices, *lāghava* can be achieved in poetry in the eyes of grammarians.

(6) On the point of *lāghava* by the use of maxim, there is complete agreement between *the commentators* of the Kāvya portion, Patañjali and the Mīmāṁsakas.

(7) The above devices also are free from the faults which are generally levelled against the method of interpretation by the well-known Mīmāṁsakas.

**Bibliography**

1. The Science of Ritual-by Frits Stall-B. O. R. I. Poona-1982.

2. Hemādri's commentary Darpaṇa on the Reghuvaṁśama by Revaprasad Dvivedī, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna-1973.

3. Nyāya-Kośa-B. O.R.I. Poona-1978.

4. The Smṛiticandrikā of Devaṇṇabhaṭṭa-edited by J. H. Gharpure, Hindu Law Text Series-1918.

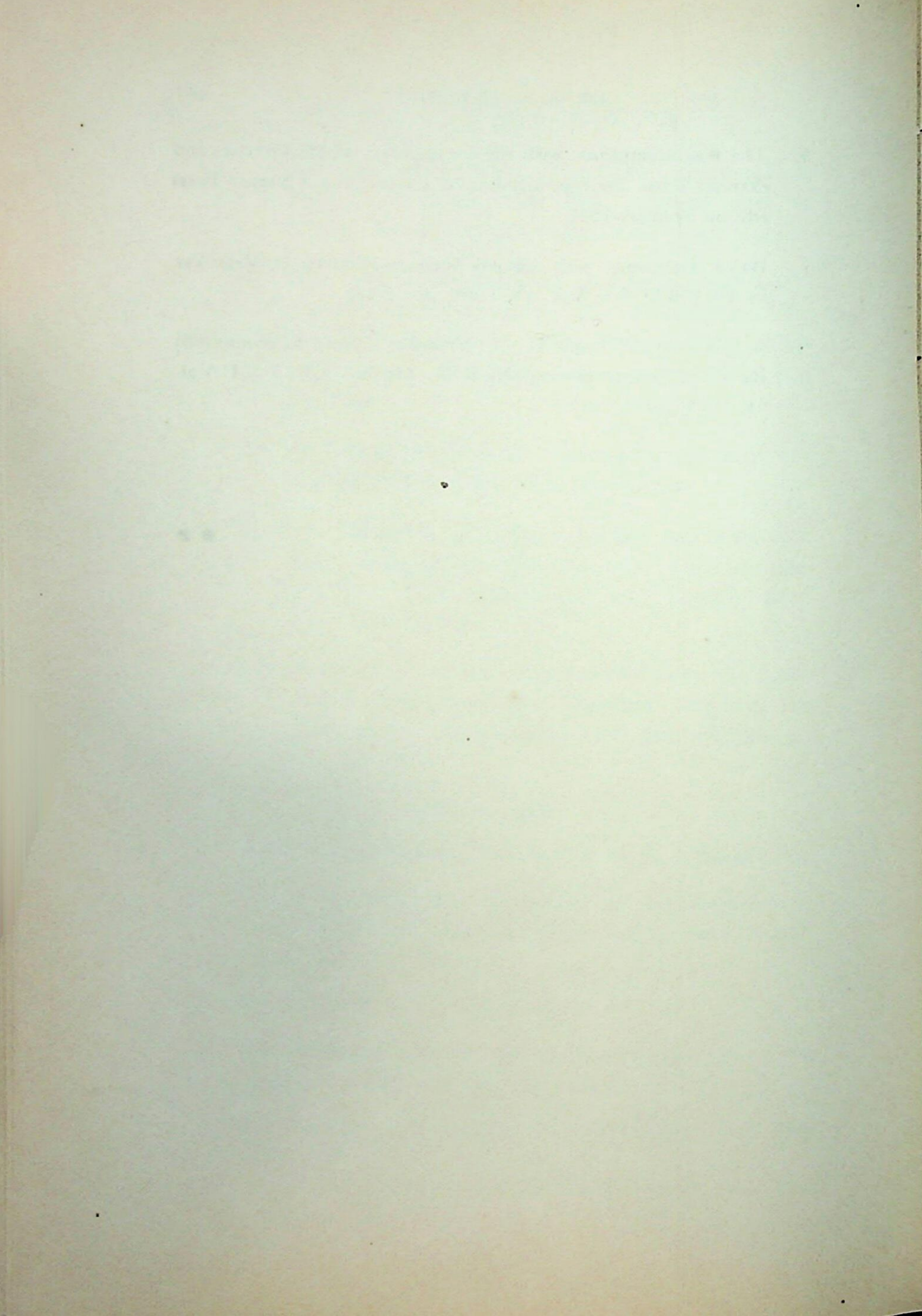
5. The commentary Viddyullatā of Pūrṇasarasvatī, Vani Vilas Press, Madras.

6. The Raghuvaṃśam with the commentary of Mallinātha and extracts from the commentaries *of others*-Nirnaya Sagara Press edition Bombay-1948.

7. Word Economy and Ṛgveda Interpretation-H. D. Velankar in the A B.O.R.I. Vol 45, 1964, pp. 1-18.

8. A "Note on Professor H. D. Velankar's Word Economy and Ṛg-Vedic Interpretation"-by S. G. Moghe, A.B.O.R.I. Vol. 64, 1984, pp. 251-257.





# THE GUILDS OF ARTISANS AND MERCHANTS IN THE JAIN KATHĀ LITERATURE

DR. VANMALA MUDHOLKAR

*Allahabad*

The guilds of different kinds were a remarkable feature of ancient Indian socio-economic organization since very early times. The author in this paper discusses on the basis of literary evidences the significant role they played in the past social life of India.

The institution of guilds occupied a very important place not only in the Socio-economic life, but played a significant role in the political life as well. Both literary and epigraphic evidences indicate that since very early times trades and industries were organised in guilds. Several terms representing corporate bodies of various kinds are found in our ancient literature, such as, Śreṇi, Naigam, Pāṣaṇḍi, Pūga, Vrāta, Gaṇa and Seṭṭhis.

The origin of the type of economic organisation, known as Śreṇi, can be traced back to the later Vedic literature.[1] In *Arthaśāstra*,[2] Śreṇi is defined as a guild of workmen and a military clan. Śreṇi in *Manusmṛti*[3]

1. Pushpa Niyogi, 'Contributions to the Economic History of Northern India', p. 248.
2. *Arthaśāstra*, II, 4, IX, 1.
3. Manu, VIII, 41.

as explained by Medhātithi, means, a guild of artisans, tradesmen, money-lenders, coach drivers and so forth Vijñāneśvara,[4] commenting on *Yājñavalkya Saṃhitā*, refers to the Śreṇi of weavers, shoemakers, betel-sellers etc.

The fact that the organisation of guilds became prominent from the beginning of the Christian era is attested by both literary and epigraphic evidences. In the Gupta period the guild was already a well established institution.[5] The Jain Kathā literature belonging to the early mediaeval period refers to the occupational groups of artisans, craftsmen and merchants. The *Samarāicca-kahā* (8th century A. D.), the *Kuvalayamālākathā* (8th Century A. D.), the *Upamiti-bhavaprapañcakathā* (10th century A. D.), the *Bṛhatkathākośa* (10th century A. D.), the *Puṇyāsravakathākośa* (10th century A D.) and the *Kathākośaprakaraṇa* (11th century A. D ) mention the names of quite a few contemporary crafts. The *Kuvalaya-mālākathā*[6] refers to the term *'desī'* in addition to *śreṇi* which is more commonly used. The word *desī* also occurs in the Pehoā Inscription.[7] According to Dr. Dashrath Sharma,[8] the much appropriate meaning of the word 'desī' or deshi is Śreṇī or guild of dealers.

The Kāmān Stone Inscription[9] (786-905 A. D.), the Siyaḍoni Inscription[10] (948 A. D.) and the Harsh

4. Yāj. II, 30.
5. Saletore, 'Life in the Gupta Age', pp. 365-370.
6. *Kuvalayamālā*, pp. 65-66.
7. *E. I.* Vol. XI, p. 189, Fn. 39.
8. Dashrath Sharma, Rājasthān Through the Ages, p. 496.
9. *E. I.* XXIV, pp. 329 FF.
10. Dashrath Sharma, *Early Chauhān Dynasties*.

Stone Inscription[11] (973 A. D.) point out the existence of guilds of artisans and craftsmen in early mediaeval period. Jineśvara Sūri, the writer of the *Kathākośa-prakaraṇa*[12], has used the word '*Śreṇigataḥ*' for the artisans and craftsmen (*Śilpakarmakar Samudāya*),[13] which means they were members of guilds and the fact has been corroborated by Alberuni (11th century A. D.) in his accounts.

In the *Samarāiccakahā*[14] and the *Bṛhatkathākośa* mention is made of the craftsmen known as Suvarṇakāra and 'Kalād' (goldsmith). The *Jñātradharmakathā*[15] (11th century A. D.) refers to the guild of goldsmiths. We get a narration of the artisans like potters in these texts. The words like Phoḍiyakaṁbha,[16] Kumbhakāra,[17] Kulāl[18] and Chakkriya[19] have been used for the potters. All these terms of the early mediaeval India were in prevalence all over the country.[20] It appears from the

11. *E I* Vol. II, pp. 116, FF BO. no. 83.

12. *Kathākośaprakaraṇa*, Introduction, pp. 116-117 (Text p. 115).

13. *Samarāiccakahā*; p. 560; Also *Bṛhatkathākośa*, p. 346.

14. *Bṛhatkathākośa*, p. 265; St. No. 105.

15. J. C. Jain, *Life in Ancient India as depicted in the Jain Canons*, p. 109, (Jñātradharmakathā-8, p. 105).

16. *Sam. Kahā*, 1, p. 62-63.

17. *BKK*. p. 240, 293.

18. *Ibid*. p. 240, 293, *Kathākośaprakaraṇa* (pp. 116 F.) also refers to the well organised guilds of potters.

19. *Kuv. Mālā*; 140.3.

20. A. P. Ojha, "Position of Potters in the Socio-Regional Stratification of Early Mediaeval India", p. 4. The Word

Jain Kathā texts composed in Gujarat and Rajasthan as well as the epigraphic evidences found from these regions, that in these areas, the potters enjoyed a good social and economic position, and were at the upper stratum within the Śūdravarṇa. The economic prosperity of these potters is proved by the fact that every member of the potters' guild living at Kāmyaka was paying a permanent cess at the rate of one paṇa per wheel per month.[21]

The Jain Kathā texts also mention the artisans like Rūpakāras (Sculptors), Lepakāras[22] (clay-modellers) and Chitrakāras[23] (painters). We find in the early mediaeval period, an emergence of artists, guilds, which distinguishes the period from the earlier times. The noteworthy feature is that we find a continuation of the early category of artists like Vardhakī (carpenter) not only during the early mediaeval period but even in the Mediaeval or the Mughal period. For instance, the name of a carpenter known as Kokkās occurs in the Vasudevahiṇḍi,[24] the Jain Kathā literature of the 5th century A. D. It is

---

'Kumbhakāra' occurs in the Kāmān Stone Inscription — (Rājasthān ; Siyadoni Inscription (U. P.), as well as in some contemporary Jain texts like *Jambūdvīpaprajñapti* (Gujarāt) and the *Kathākośaprakaraṇa* (Western India). Similarly the word ('Kulāl' also occurs in addition to the above texts in the Dibbid Plates of Arjun (12th century A. D. Vizagpatnam, Andhra Pradesh) and the *Vaijayantikośa* of Yādavaprakāsha also.

21. The Kāmān Stone Inscription, *E. I.* XXIV, p. 535.

22. *BKK*. p. 35, St. No. 20.

23. *Sam. Kahā*, VII, p. 739; Also BKK. p. 83,

24 *Vasudevahiṇḍi*, p. 61-63.

also mentioned in the *Bṛhatkathākośa*[25] (10th century A. D.) as well as in *Jñāneśvarī*[26] (13th century A. D.) of Santa Jñāneśvara. Similarly an Inscription found from Rewa (15th century A. D.) also refers to a Vardhakī named Kokās. Thus it is quite evident from the literary and epigraphic evidences that there was a continuation of the early category of artists like Vardhakī right from the 5th century A. D. upto 15th century A. D.

Like the guilds of other artisans, the guilds of artists must have existed. Although reference to such guilds are few. A remarkable growth in art activity pre-supposes the existence of special groups of artists. The Deoparā Inscription of Vijayasena (end of the 11th century) refers to a master-craftsman Rāṇak Śūlapāṇi who was the crest-jewel of the goṣṭhī (guild) of Śilpins of Vārendra.[27]

That there used to be master-craftsmen who used to give the training of various crafts to their pupils is evident from the early and early mediaeval literature. The *Arthaśāstra*[28] refers to some sort of master artisans with assistants working under them. The *Bṛhatkathākośa*[29] mentions a master artisan named Sudṛṣṭi who used to give the training of the science of testing of precious stones or Ratnavijñānaparīkṣā.

The Jain Kathā texts also refer to the merchants' guilds. In these texts we come across the words like

25. *BKK*. p. 83.

26. I owe this information to Prof. R. N. Misra.

27. B N. S. Yadav, *Society and Culture in N. India*, p. 268.

28, *Arthaśāstra*, IV. 2.

29. *BKK*. p 340.

'desiya' 'desika' and Śreṣṭhi, which denote the guild of dealers. It appears from the *Kuvalayamālākathā*[30] that 'desiya' was an association of local businessmen or the guild of travelling merchants (desiya Vaṇikameliya) that exercised a control over the external businessmen. The *Kathākośaprakaraṇa* refers to separate markets for every trade.[31]

Regarding the social status of the artisans and craftsmen, the primary producers, it can be said that while formerly enjoying comparatively low position of the Śūdras, efforts have been evident to degrade them still further and reduce them to the position of *Antyajas* by the advent of the early mediaeval period. The *Kathākośaprakaraṇa*[32] calls the artisans and craftsmen as degraded ones (*adhama*). The degraded position of the Śilpins during this period is specifically emphasised in the works on Śilpaśāstra. The *Samarāṅgaṇasūtradhāra*,[33] a Śilpawork of 11th century A. D., suggests that the Prakritis (craftguilds) was inferior to the traditional four varṇas. Here it is to be noted that the social position of the artisans and craftsmen was not uniform throughout the country. Regional variations should be kept in mind while discussing their low social status.

However, regarding the social status of the artists

---

30. *Kuv. Mālā* pp. 65 66.

31. *KKP*. p. 87. The text refers to the 'Pūtikāpaṇa' (sweet markets, wine market and textile market).

32. *Kathākośaprakaraṇa*, Intro., pp. 116-117 (Text p. 115).

33. Cf the paper 'Some Social Aspects of the Śilpaśāstra Tradition', p. 2, Allahabad, 1982. (*Samarāṅgaṇasūtradhāra*—2 14)

(mainly architects and sculptors) in the early mediaeval period, it is believed that though these artists continued to be under the Śūdra varṇa, yet through changes in occupation and status, they were able to achieve social-mobility which led to removal of some disabilities imposed upon them within the Varṇajāti system.[34] Some of them even acquired the feudal titles like Rāṇaka, Ṭhakkura and Sāmanta.[35]

It is believed that the institution of guilds lost much of its importance in between 8th and 9th centuries.[36] The guilds ceased to be fully autonomous and independent, as well as they ceased to function as bankers.[37]

In the Post-Gupta period the nigama-seals are conspicuous by their absence.[38] 'Nigama, means urban centres of guilds of merchants or guilds of craftsmen and artisans. The absence of the term 'Nigama' in the Jain Kathā texts of 8th century A. D., e. g., the *Kuvalayamālākathā* shows decline of guilds in the 8th-9th centuries A. D. Among the causes responsible for the decl.ne of the guilds mention may be made of *fossilization* of guilds into occupational castes,[39] their social immobility, decline

---

34. R N. Misra, *Artists in the Early Middle Ages*, p. 2.
35. *Ibid.*, p. 7.
36. L. Gopal, *Economic Life of N. India*, pp, 81-82.
37. B. P. Majumdar, *Industries and Internal trade in Early Mediaeval N. India.*, p. 10-11, Allahabad, 1980.
38 Kiran Kumar Thaplyal, *Studies in ancient Indian Seals*, p. 233.
39. B. N. S. Yadav, 'The Problem of the Emergence of Feudal Relations in Early India', Presidential Address, Section I, I. H. C., 41st Session, Bombay, 1980 p. 50.

of trade and commerce[40] and also the decline of urban centres.[41]

They contributed much towards the development of ancient Indian culture. It has been rightly said that the spirit of cooperation has contributed more than anything else to the present highly developed stage of civilization.[42] Great importance was attached to the guild life by the common people because the guild laws and regulations protected the common interests against internal or external danger. The insecurity and danger at the hands of anti-social elements and the exploitation by the state formed another factor in favour of corporate organisations.[43] With the formation and steady growth of artisans, guilds and cooperatives the social cleavage between varied professional groups and classes narrowed down. On account of being members of the guilds the socio-economic position of the craftsmen had become better than what it was before. The economic guilds formed a sort of cross-division over the Varṇa system. The hold and importance of the guilds increased so much so that if the women wanted to enter some religious institution they had to take the permission of the economic guilds.[44]

---

40. R. S. Sharma, 'Indian Feudalism', p. 84, 111, Calcutta 1965, 'Social Changes in Early Mediaeval India' p. 2,3, 18.

41. B. N. S. Yadav, 'The Accounts of the Kali age and the Social Transition From Antiquity to the Middle Ages', *I. H. R.* Vol. V, No. 1-2, 1978-79, p. 49.

42. R. C. Majumdar, 'Corporate Life in Ancient India'.

43. *Ibid*, p. 47.

44. I owe this information to Dr. S. Mookerji.

The programme of work of these guilds included various things besides the strictly professional business. They performed a variety of objects of public utility. In the house of Assembly the members of the guild assembled to transact public business from time to time.[45] Bṛhaspati makes a special reference to the philanthropic activities of the guilds.[46]

The guilds had their own funds and properties which were used for the maintenance of religious institutions. They received permanent deposits, annual interest of which was devoted on specific charities. The Kāmān Stone Inscription.[47] (786-205 A. D.) refers to the guilds of potters, artisans and gardeners that made permanent endowments. Similarly the Gwalior Inscription[48] of 877 A. D. records that the guilds of oilmen and of gardeners made some permanent endowments to the temple. The Pratāpgarh Stone Inscription of Mahendrapāla-II (946 A. D.) found from Rājasthān refers to the guild of traders making endowment in favour of Vaṭayakṣiṇīdevī.[49] The Jain Kathā texts like the *Bṛhatkathākośa* and *Puṇyāsravakathākośa*[50] also refer to Śresṭhis or heads of the merchants' guilds who donated wealth worth crores for repairs of the temples and ritualistic worship etc.

---

45. *Bṛh*, XVII, 11, 2; Nār. X, 33.

46. *Bṛh.*, XVII, 11 12.

47. *E. I.* XXIV, p. 335.

48. *E. I.*, I, p. 159.

49. *Select Inscriptions*, Vol. II, 1st Edition, Delhi, 1983, p. 249 FF.

50. *Pu. K. K.*, p 69.

From the economic point of view, the guilds of the primary producers were considered very useful for the society. They attended to the needs of the community. The guild-life led to much economic progress in ancient India. The Śreṣṭhi worked as a link between the king and business community. Two inscriptions (592 A. D. and 10th century A. D.)[51] belonging to the Gujarat-Kathiawār region confirm this fact. The permanent organisation of guilds represents the cooperate activity in the ancient economic life at its best. Unitedly, the traders could put up a successful resistance to the antisocial elements like robbers and wild tribes etc.

The organisation of crafts and trades in guilds gave to craftsmen and traders great political and economic power. The heads of the guilds played an important role in state polity. The rules and regulations of the guilds were usually accepted by the king.[52] In certain specific cases the king could interfere with them,[53] otherwise the king was bound to accept their decision.

Often persons related to the royal family were appointed at the post of Śreṣṭhi as is evident from the *Puṇyāsravakathākośa*.[54] In the Paṇḍukeśvara Plate of Lalitāsurdeva[55] (later half of the 9th century A. D.), the

---

51. R. C. Majumdar, p. 80-81.

52. Yāj. II, 191-2.

53. *Bṛh.* XVVII, 19.

54. *Pu. K. K.*, p. 139, Story No. 28. The hereditary character of the post of Śreṣṭhi is known from *B. K. K.*, p. 265, *Kathākośa*, p. 7, and Pu. K. K., p. 143.

55. I. A. XXV, p. 177 FF.

'Śreṣṭhi-Purogāḥ' or the foremen of guilds and Vaṇikas or merchants figure as important personages among officials. The chiefs of guilds played an important role in local administration also. It appears from the Siyaḍoni Inscription[56] that the merchants were the members of the local administrative body known as 'Pañchamukha-nagara'. The merchants included Sādhu (Sāhūkāra), Śreṣṭhi (Seṭha), Ṭhākur, Sonī (goldsmith), Kaṁsāra (brazier) and the Vaṇijyakāras (Vaṇjras). From the Shergarh Inscription[57] also it is known that the merchants became the members of the Town Committee, which was incharge of the collection of the market taxes.

The guilds also contributed immensely towards the development of art. The worker's guilds and the guilds of artists through their skill were instrumental in the growth and development of the art-activity. The guilds made liberal donations towards art-activity in the country. The Jain Kathā texts[58] refer to some Śreṣṭhis who had erected a number of Jain temples. Indian art is an outcome of different professional groups. The different artisans and craftsmen working together under a corporate organisation contributed immensely towards the development of art. Thus it is quite evident from the Jain Kathā literature as well as the other contemporary literary and epigraphic records that the economic guilds played a significant role in the Socio-economic

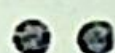
---

56. A. K. Majumdar, Chalukyas of Gujarāt; p. 233. *Sam. Kahā*—VI, 560-61, also refers to the Pañcakula', of which merchants and industrists were the members.

57. K. C. Jain, Malwā Through The Ages, p. 502.

58. *Pu. K. K.*, p. 186, 320.

and cultural life of ancient India. On the one hand they led to much economic progress of the common man for the individual craftsman could thus find scope to develop his skill and talent and on the other hand, they helped in the growth and development of the State economy. That is why great importance was attached to guild life not only by the common people but also by the State.



# "मूल्य" की अवधारणा और स्वरूप

## ( मानव-स्वभाव के परिप्रेक्ष्य में )

अतुल कुमार सिनहा

बरेली

Man is a social being. Unlike animals, he has a certain goal of his very existence. His intellect pushes him incessantly to go ahead and proceed further and further to achieve a superior state of life from finite to infinite. This is the process of self-realization, i. e. *mokṣa*, conceived in Indian Philosophy as the final goal of human life. This is the highest level of knowledge. It is in itself a *sādhya* after which nothing remains unknown.

पशु-जीवन की भाँति मानव-जीवन मात्र इन्द्रियजगत् तक ही सीमित नहीं है। इन्द्रिय-विषय-बोध उसकी चेतना का निम्नतम स्तर है जो प्राणिमात्र का स्तर है और प्राथमिक रूप से एक "प्राणी" होने के कारण मानव जीवन के लिए भी एक अनिवार्य सत्य है किन्तु जहाँ पशु-जगत् के लिए चेतना का यह स्तर ही अंतिम स्तर है और उसके किसी उच्चतर स्तर की हम कल्पना नहीं कर सकते वहीं मानव-समाज के मूल्याभिमुखी होने के कारण यह स्तर निम्नतम स्तर से ऊपर नहीं उठ पाता।[1] प्राणि जगत् को सामान्यता में यही मानव-जीवन का वैशिष्ट्य है जो उसे पशु-स्तर से पृथक् करता है अन्यथा जैव-चेतना के प्राथमिक धरातल पर दोनों में आकृति-भेद के अतिरिक्त अन्य कोई अन्तर नहीं है।[2] बुद्धि से युक्त होने के कारण एक स्तर के बाद मानव अपनी सहज प्रवृत्तियों का दास बन कर नहीं रहता बल्कि अपने संकल्पयुक्त विवेक के द्वारा इन प्रवृत्तियों को अपने अधीन कर वह एक उच्चतर जीवन की ओर उन्मुख होता है और इन्द्रिय जगत् के क्षुद्र बन्धनों का

---

१. एम० हिरियन्ना, इण्डियन कांसेप्शन आॅफ वैल्यूज, मैसूर, १९७५, पृ० ५-६.

२. ऐतरेय आरण्यक, २.३.२. हिरियन्ना, वही, पृ० ५.

अतिक्रमण कर आत्म-स्वातन्त्र्य की ओर कदम बढ़ाता है जो उसके आत्म-स्वरूप की प्रथम अभिव्यक्ति है।[३] ससीम से असीम तक की यह यात्रा ही मानव-जीवन के सम्पूर्ण विकास की कहानी है और मूल्य इस लम्बी यात्रा के दौरान स्थान-स्थान पर आने वाले वे पड़ाव हैं जहाँ थोड़ी देर ठहर कर मानव अपनी अब तक की यात्रा से उत्पन्न थकान दूर करता है और आगे की यात्रा के किए शक्ति-संचय करता है। नये-नये मूल्यों का अन्वेषण और एक मूल्य से दूसरे उच्चतर मूल्य की ओर अभिगमन, इस प्रकार, अपने-आप को जानने की ही क्रमिक प्रक्रिया है[४] जो चाहे सुकरात के know thyself के रूप में हो अथवा उपनिषदों के "आत्मानं विद्धि" के रूप में, मानव-संस्कृति के विकास का चरम स्तर है और उसी में मानव-जीवन अपनी पूर्णता प्राप्त करता है। अवर मूल्यों के व्यवस्थापन के माध्यम से मानव-संस्कृति का सम्पूर्ण विकास इस चरम मूल्य के चतुर्दिक् ही होता है और दृष्टि-भेद के अनुसार इस चरम मूल्य की अभिव्यक्ति में भले ही अन्तर दिखायी दे, है वह निर्विवाद रूप से आत्म-साक्षात्कार ही और उसी के सानुकूल होकर मानव-संस्कृति आत्म-लाभ करती है।[५]

## मूल्य चेतना अथवा मूल्य बोध

जैव-चेतना के निम्नतम स्तर पर मानव निर्विवाद रूप से एक प्राणी है किन्तु "बुद्धि" से युक्त होने के कारण प्राणि-जगत् में उसकी सामान्य सहभागिता के बावजूद अन्य प्राणियों की तुलना में उसकी श्रेष्ठता में भी सन्देह नहीं किया जा सकता।[६] प्राणी वह अवश्य है किन्तु है बुद्धि-प्रधान और उसकी यही विशिष्टता उसकी चेतना को जैव-चेतना की संकुचित परिधि से मुक्त कर उसे असीम और अनन्त की खोज के लिये उद्दिष्ट करती है,[७] फलस्वरूप सभ्यता और संस्कृति के नये-नये प्रतिमानों का अन्वेषण होता रहता है और मानव-जीवन अपने विकास की ऊँचाइयाँ तय करता चलता है। निम्न से उच्च, उच्च से उच्चतर और उच्चतर से उच्चतम की यह खोज ही मानव का मूल्यान्वेषण है और एक की प्राप्ति के बाद

---

३. जी० सी० पाण्डे, मूल्य-मीमांसा, जयपुर, १९७३, पृ० ७४-७५.

४. वही, पृ० ३२.

५. तु०, एन० के० देवराज, संस्कृति की दार्शनिक मीमांसा, लखनऊ, १९७२, पृ० १८६.

६. मूल्य-मीमांसा, पृ० ७५, तु०, एस०, राधाकृष्णन, ऐन आइडियलिस्ट व्यू ऑफ लाइफ, (पुनर्मुद्रित), दिल्ली, १९७९, पृ० २०८.

७. राधाकृष्णन, वही, पृ० २०८.

दूसरे को प्राप्त करने के लिये प्रेरित करने वाली जिज्ञासा-मूलक असंतुष्टि उसका मूल्यबोध है, जो चेतना और विवेक के सामंजस्य से युक्त उसके आत्मबोध के अतिरिक्त और कुछ नहीं है।[8] मूल्यबोध इस प्रकार पूर्णरूपेण चेतना का विषय है और जैसे-जैसे चेतना का विकास होता जाता है, वैसे-वैसे मूल्यबोध भी व्यापक होता चलता है यद्यपि एक स्तर के बाद विवेक से भी उसका अटूट सम्बन्ध स्थापित हो जाता है।[9] यही कारण है कि चेतना के जैव-स्तर पर मनुष्य का सारा मूल्यबोध जैव-आवश्यकताओं तक सीमित रहता है और उन आवश्यकताओं की पूर्ति में ही जीवन की सारी सार्थकता सिद्ध प्रतीत होती है। विवेक का सारा सम्बन्ध यहाँ जीवन-रक्षण से जुड़ा होता है। किन्तु चेतना और विवेक से संयुक्त होने के बावजूद इस स्तर का मूल्यबोध मूल्य विज्ञान के अध्येताओं के लिये वास्तविक मूल्यबोध नहीं कहा जा सकता क्योंकि मूल्यबोध में "शुभतर का वरण करने के लिये जो इच्छा-स्वातन्त्र्य" अनिवार्य रूप से होना चाहिये, वह इस स्तर पर नहीं होता। इस स्तर का मूल्यबोध, इस प्रकार, "विवशता का मूल्यबोध" है जिसे यदि मूल्यबोध नहीं कहा जा सकता तो भी चेतना (भले ही वह जैव-चेतना हो) तथा विवेक (भले ही वह जीवन-रक्षण-विवेक हो) से संयुक्त होने के कारण मूल्यबोध की पूर्वपीठिका माना जा सकता है।

मूल्यबोध का प्रारम्भ चेतना के अगले स्तर से होता है जब कि उसमें इच्छा और रुचि का भाव जागृत हो जाता है और "वरण" का प्रश्न जुड़ जाता है। उदाहरणार्थ—जीवित रहने के लिये भोजन करना मनुष्य की विवशता है किन्तु भोजन के लिये यदि उसे रोटी भी मिले तथा माँस और फल भी तो वह किसे ग्रहण करता है, यह उसकी इच्छा और रुचि पर निर्भर करता है और यही मानव के मूल्यबोध का निम्नतम स्तर है जो उसकी चेतना के प्राणि-स्तर से इन्द्रिय-स्तर तक के विकास को द्योतित करता है। यद्यपि इस स्थान पर यह शंका प्रकट की जा सकती है कि चेतना के स्तर का मूल्यबोध भी वास्तविक मूल्यबोध नहीं कहा जा सकता क्योंकि इस स्तर पर "वरण" विवेक के आधार पर स्वतंत्रतापूर्वक नहीं हो पाता बल्कि विभिन्न इन्द्रिय विषयों के विशिष्ट 'रसों' की पराधीनता में होता है तथापि ऐसा मानना ठीक नहीं लगता क्योंकि हम जानते हैं कि मूल्य-विज्ञान के किसी भी अध्ययन में इन्द्रियों के विषय को अलग करके नहीं देखा जा सकता

---

८. देखिए, एन० ए० निकाम. सम कांसेप्ट्स ऑफ इण्डियन कल्चर, शिमला, १९७३, पृ० १५.

९. "......जिस विषय को खोज का विषय होने पर विवेक का समर्थन प्राप्त होता हो, वही मूल्य है।"—मूल्य-मीमांसा, पृ० २१.

और मूल्यों की विभिन्न श्रेणियों के निर्धारण में उनकी भूमिका अत्यन्त महत्वपूर्ण होती है।[10] सुखवाद का दर्शन प्रतिपादित करने वाले पाश्चात्य और भारतीय विचारकों के विचारों का प्रारम्भ इन्हीं ऐन्द्रिक विषयों के उपभोग से उत्पन्न होने वाले स्थूल सुखों से होता है जो आगे चलकर मानसिक और आत्मिक सुखों की सूक्ष्मता तक जा पहुँचता है।[11] इस प्रकार मूल्यबोध का प्राथमिक स्तर अनुभूति-प्रधान होता है और विवेक से किसी न किसी प्रकार सम्बन्धित होते हुये भी उसमें तर्क की बहुत अधिक गुंजाइश नहीं होती।[12] सुख को सर्वोच्च मूल्य मानने वाली सुखवादी विचारधारा का सम्भवतः यही प्राथमिक स्तर है जो मामवीय मूल्यबोध का भी प्राथमिक स्तर है और मानव-जीवन एवं संस्कृति विकास का आरम्भ बिन्दु है। मूल्यबोध के इस प्राथमिक स्तर को पार कर मानव-चेतना क्रमशः व्यापक होती हुई मानव के सहज विवेक के नियंत्रण में मानव-स्वभाव के अनुकूल मूल्यों के एक विश्व का सृजन करती है और अन्ततः एक ऐसे उच्चतम स्तर पर जा पहुँचती है जो मानव के विवेक का भी उच्चतम स्तर है और मानव-स्वभाव का भी।[13] इस स्तर पर पहुँचकर सारे भेद अभेद हो जाते हैं और कोई द्वैत नहीं रह जाता। यह मानव का उच्चतम मूल्यबोध के अतिरिक्त और कुछ भी नहीं है। इस प्रकार मोटे तौर पर यह कहा जा सकता है कि मूल्यबोध मानव-स्वभाव में निहित वह नैसर्गिक चेतना है जो उसे "नाल्पे सुखमस्ति" का मंत्र देकर "भूमा" के अनुसंधान के लिये

---

१०. "मूल्य प्राण अथवा जैव प्रेरणाओं की साक्षात् एवं अनिर्वचनीय प्रतिक्रिया से उत्पन्न होते हैं और हमारे स्वभाव के रजस्तत्व (इर्रैशनल) भाग में उनका मूल है।" मूल्यबोध में "ऐन्द्रिय-ग्रहण का एक तत्व गृहीत विषय के गुण के रूप में परिवर्तित हो जाता है।" जार्ज सैन्टायना, द सेन्स ऑफ ब्यूटी, पृ० १९, ४४, मूल्य-मीमांसा, पृ० ६७ पर उद्धृत।—साथ ही देखिए एन० के० देवराज, फिलासफी, रिलिजन एण्ड कल्चर, वाराणसी, १९७४ पृ० २.

११. देखिए—एच० रैशडाल, द थियरी ऑफ गुड एण्ड ईविल, जिल्द—१ लंदन, १९२४, पृ० २५ तथा आगे।

१२. "सुख-संवेदन और दुःख से मुक्ति ही एक मात्र एषणीय लक्ष्य है।"—"चरम साध्यता को तर्क से प्रमाणित नहीं किया जा सकता।" "सुख की चरम-साध्यता लोक सिद्ध है।" जे० एस० मिल०, यूटिलिटेरियनिज्म, पृ० १०, ५२, ५३, जी० सी० पाण्डे, द्वारा मूल्य-मीमांसा, पृ० ६७ पर उद्धृत,

१३. तु०, राधाकमल मुकर्जी, द डेस्टिनी ऑफ सिविलिजेशन, बम्बई, १९६४, पृ० २२.

प्रेरित करती रहती है[१४] और उसे उच्चतम अथवा पूर्णतम से एक बिन्दु से भी कम की स्थिति में समझौता नहीं करने देती।

## मूल्य-अवधारणा एवं स्वरूप

मूल्यबोध के इस संक्षिप्त विवेचन के बाद जो प्रश्न अत्यन्त स्वभाविक रूप से हमारे सामने उठते हैं, वे ये कि आखिर मूल्य क्या है और मानव-स्वभाव के साथ उसका सम्बन्ध क्या है? उसका स्वरूप क्या है? वह विषयगत है अथवा विषयीगत यदि विषयगत है तो क्या उसका पूरी तरह से वस्तुनिष्ठ विश्लेषण किया जा सकता है और यदि विषयीगत है तो क्या उसकी वस्तु-निरपेक्ष सत्ता सम्भव है? इन प्रश्नों का उत्तर पाने के लिये हमें एक बार पुनः मानव जीवन और पशुजीवन के बीच की विभाजक रेखा को छूना पड़ेगा और मानव-चेतना को प्राणिमात्र की चेतना से पृथक् करना पड़ेगा क्योंकि यद्यपि इसमें कोई सन्देह नहीं किया जा सकता कि मूल्य चेतना का विषय है तथापि उसका बोध विवेक के द्वारा ही सम्भव है और इसी कारण वह मानवीय चेतना का विषय है। विवेक का अभाव ही पशुत्व का प्रमुख लक्षण है।[१५]

जैसा कि ऊपर संकेत किया जा चुका है, "पशु-जीवन के समान मानव-जीवन एक सहज और नियत प्रवृत्ति-चक्र में बँधा हुआ नहीं है। आत्मबोध के विकास के साथ मनुष्य में अपनी प्रवृत्तियों की ओर एक सजग भाव उदित होता है जो उनके सहज रूप को पूरी तरह से स्वीकार नहीं करता। अज्ञात-विषयक प्रवृत्तियों से बरबस संचालित न होकर मनुष्य विवेक के द्वारा अनुमोदित विषयों के अनुसंधान में अपनी स्वतन्त्रता पाता है। आत्मबोध, विवेक और स्वतंत्रता के न्यूनाधिक अवभास नियत प्राकृतिक प्रवृत्ति-चक्र को मानवीय पर्येषणा के अनन्त ऋजुपथ में रूपान्तरित करने की ओर उद्दिष्ट रहते हैं। यथाप्राप्त विषयों के अन्तराल से आदर्श विषयों की खोज, यही मनुष्य का मनुष्योचित जीवन है और यही मूल्यान्वेषण अथवा पर्येषणा है।"[१६] स्पष्ट है कि मूल्य-बोध का कोई भी विवेचन मानव-स्वभाव-बोध के बिना सम्भव नहीं है। मूल्य मानव-स्वभाव की नैसर्गिकता

---

१४. "यो वै भूमा तत्सुखं नाल्पे सुखमस्ति।" छान्दोग्य उपनिषद्, ७.२३.१.

१५. देखिए जी० सी० पाण्डे, भारतीय परम्परा के मूल स्वर, दिल्ली १९९१, पृ० ६३.

१६. मूल्य-मीमांसा, पृ० ३०.

से ही उद्भूत होते हैं,[१७] बल्कि यह कहना शायद अधिक उचित होगा कि वे मानव-स्वभाव के अपने ही स्वरूप की बाह्य अभिव्यक्ति हैं और जैसे-जैसे मानव-स्वभाव का विकास होता जाता है वैसे-वैसे नये और उच्चतर मूल्यों का सृजन होता चलता है।[१८] उच्चतम स्तर का स्वभाव-बोध उच्चतम मूल्य को जन्म देता है। मूल्य, इस प्रकार, मानव-स्वभाव का संतुष्टि-बोध है[१९] और उन्हीं के माध्यम से मानव-स्वभाव के क्रमिक विकास का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है।

अपने नैसर्गिक रूप में मानव-स्वभाव चेतना का एक पुंज है जिसमें एक ओर जहाँ जैव-चेतना का वह सामान्य स्तर है जो प्राणिमात्र का स्तर है और अपनी सहज प्रवृत्तियों की अनिवार्य संतुष्टि के लिये उसके द्वारा किये गये प्रयासों के माध्यम से अभिव्यक्त होता है, वहीं दूसरी ओर उसमें अपनी उच्चता और दिव्यता का भी बोध है जो उसे किसी निम्नतर स्थिति में संतुष्ट नहीं रहने देता और उसे एक के बाद दूसरे उच्चतम आदर्श की खोज के लिये प्रेरित करता रहता है तथा उच्चतम एवं पूर्णतम से तनिक भी कम की स्थिति पर संतुष्ट नहीं होता। विकास की प्रत्येक स्थिति चूँकि अपनी पूर्ववर्ती स्थिति पर इस प्रकार आधारित होती है कि पूर्व-स्थिति का अंतिम बिन्दु और वर्तमान स्थिति का प्रारम्भ-बिन्दु एक दूसरे से जुड़े होते हैं और इस प्रकार स्थितियों में परिवर्तन होते हुये भी उनमें एक सातत्य बना रहता है। अतः मानव-स्वभाव का विकास हो अथवा तदनुकूल मूल्यों का, प्रत्येक स्तर एक दूसरे से सम्बन्धित होता है और प्रत्येक मूल्य अपने से उच्चतर मूल्य के लिये आधार प्रस्तुत करता है। यही तथ्य मूल्यों की एक श्रेणीबद्ध व्यवस्था को जन्म देता है जो मानव-स्वभाव के निम्नतम स्तर को संतुष्ट करने वाले जैव-मूल्यों से प्रारम्भ होकर उसके उच्चतम स्तर को संतुष्ट करने वाले उच्चतम मूल्य तक जा पहुँचता है।[२०] इस व्यवस्था के अन्तर्गत सारे मूल्य जंजीर की कड़ियों

---

१७. एन० ए० निकाम, वही पृ० ४७.

१८. तु०, एन० ए० निकाम, समकांसेप्ट्स ऑफ इण्डियन कल्चर, (द्वि० सं०) शिमला, १९७३, पृ० ४.

१९. वही, पृ० ४७, विलियम लिलि, ऐन इन्ट्रोडक्शन टू इथिक्स, (पुनर्मुद्रित), दिल्ली, १९७५, पृ० २०८.

२०. एन० के० देवराज, फिलॉसफी, रिलिजन एण्ड कल्चर, वाराणसी, १९७४. द्रष्टव्य एस० एन० गुप्त, इण्डियन कांसेप्ट ऑफ वैल्यू, पृ० १६०, १६१, एस. राधाकृष्णन, आइडियलिस्ट व्यू ऑफ लाइफ, (पुनर्मुद्रित) दिल्ली, १९७६, पृ० २१६.

की तरह एक दूसरे से जुड़े होते हैं और निम्नस्तर मूल्य उच्चतर मूल्य की पूर्वपीठिका का काम करते हैं।[२१] इस आधार पर हम कह सकते हैं कि मूल्य मानव-स्वभाव का संतुष्टि-बोध है जो उसे (मानव-स्वभाव को) अपने "प्राप्त" के सीमित होने के कारण उससे असंतुष्ट होकर किसी उच्चतर "प्राप्य" की खोज के लिये प्रेरित करता है और उसके भी "प्राप्त" हो जाने पर उससे भी उच्चतर किसी अन्य "प्राप्य" की ओर उद्दिष्ट करता है। "प्राप्य" जब तक प्राप्त नहीं हो जाता, तब तक प्राप्य ही बना रहता है। "प्राप्त" हो जाने पर उसकी प्राप्यता समाप्त हो जाती है और वह "प्राप्त" हो जाता है। यही स्थिति मूल्य की है। किसी मूल्य को आदर्श अथवा लक्ष्य बना कर हम उसकी प्राप्ति के लिये उन्मुख होते हैं किन्तु ज्यों ही हम उसे प्राप्त कर लेते हैं वह वस्तु में रूपान्तरित हो जाता है और उसकी सारी मूल्यता किसी अन्य आदर्श में स्थानान्तरित हो जाती है जो अब हमारी प्राप्ति का लक्ष्य हो जाता है।[२२] मूल्य, इस प्रकार, एक अमूर्त अवधारणा है जिसे अनुभूत तो किया जा सकता है[२३] किन्तु स्पष्टतः व्यक्त नहीं किया जा सकता है।[२४] यही कारण है कि मूल्य को जानने के लिये हमें "तथ्य" की आवश्यकता पड़ती है और "तथ्य' के माध्यम से ही हम "मूल्य" का ज्ञान प्राप्त करते हैं। "तथ्य" का सारा महत्व इसी कारण है कि वे मूल्य को जानने में हमारे सहायक हैं और इसी में उनकी सारी मूल्यवत्ता भी समाहित है।[२५] किन्तु "मूल्यवत्ता" से युक्त होते हुये भी तथ्य मूल्य नहीं होते, यद्यपि मूल्य की बोधगम्यता तथ्य पर ही आधारित होती है। इस सैद्धान्तिक समस्या का व्यावहारिक समाधान तथ्य और मूल्य को अन्योन्याश्रित मानकर निकाला जा सकता है और यही "साधन" और "साध्य" की श्रेणी में मूल्य का व्यावहारिक विभाजन है।[२६] साधन मूल्य अपने-आप में मूल्य नहीं होते

---

२१. तु०, एम० हिरियन्ना, पूर्वोद्धृत, पृ० ९-१०, एस० एन० गुप्त, इण्डियन कांसेप्ट ऑफ वैल्यू, दिल्ली, १९७८, पृ० १५७.

२२. के० सी० भट्टाचार्य, 'द कांसेप्ट ऑफ वैल्यू" द फिलॉसाफिकल क्वार्टरली, जिल्द, ९, सं०-४, अमलनेर, खानदेश, पृ० १०.

२३ वही, पृ० १, डी० डी० रून्स, ए डिक्शनरी ऑफ फिलासफी, लंदन, १९४५, पृ० ३३०.

२४. तु०, एफ० सी० एस० शिलर, वैल्यू इन्टरनेशनल इन्साइक्लोपीडिया ऑफ सोशल साइन्सेज, जिल्द-१२, पृ० ५८४.

२५. देखिए एम० हिरियन्ना, पूर्वोद्धृत, पृ० २-३.

२६. इसका स्पष्टतम उदाहरण पुरुषार्थ-चतुष्टय के मूल्य हैं जो मानव जीवन के भौतिक और पारमार्थिक दोनों ही धरातलों को समाविष्ट कर लेते हैं और

बल्कि वे किसी साध्य-मूल्य की प्राप्ति का साधन होते हैं और उनकी सारी मूल्यवत्ता उनकी इस "साधनता" में ही समाहित होती है। किन्तु उनके माध्यम से ही चूंकि उस साध्य मूल्य की प्राप्ति सम्भव होती है अतः उन्हें मूल्य से सर्वथा रहित भी नहीं माना जा सकता उसी प्रकार जैसे तथ्य की मूल्यवत्ता मूल्य का ज्ञान प्राप्त कराने में निहित होती है और इस मूल्यवत्ता से युक्त होने के कारण उसे (तथ्य को) निर्मूल्य नहीं कहा जा सकता किन्तु दूसरी ओर इस "निर्मूल्य न कहे जा सकने के कारण" ही उसे मूल्य भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि वह अपने-आप में मूल्य नहीं होता और अपने आप में मूल्य होना ( value in itself ) ही मूल्य का लक्षण है।[२७] मूल्य के इस प्रमुख लक्षण को ध्यान में रखते हुये मूल्यवान-निर्मूल्यता अथवा निर्मूल्य-मूल्यवत्ता से सम्बन्धित कठिनाई का समापन मूल्य का अवर, प्रवर और चरम के रूप में विभाजन करके किया गया है। अवर मूल्य किसी प्रवर मूल्य की सिद्धि के लिये साधन होते हैं और उसके सिद्ध हो जाने पर वह प्रवर मूल्य स्वयं अवर मूल्य बन कर अपने से उच्चतर किसी अन्य प्रवर मूल्य का साधन बन जाता हैं और यह क्रम तब तक चलता रहता है जब तक कि प्रवर चरम को स्थिति तक नहीं पहुँच जाता जिसके पश्चात् कुछ और प्राप्तव्य न रह जाये।[२८] मूल्य की यह उच्चतम अवस्था है जो उच्चतम स्तर के स्वभाव-बोध की अपेक्षा रखती है।

प्राथमिक तौर पर एक बार यह मान लेने के बाद कि मूल्य मानव-स्वभाव का संतुष्टि-बोध है, उसकी (मूल्य की) अवधारणा और उसके स्वरूप के विषय में की गयी कोई भी विवेचना, चाहे वह जितनी भी वैज्ञानिक और वस्तुनिष्ठ हो, मूल्य के वास्तविक स्वरूप को स्पष्ट नहीं कर सकती क्योंकि मूल्य कोई वस्तु नहीं है जिसका वस्तुनिष्ठ अथवा वैज्ञानिक अध्ययन किया जा सके। वह मूल्य है और इसलिये मूल्य है क्योंकि मानव-स्वभाव के साथ उसका नैसर्गिक सम्बन्ध है और यही

---

जहाँ भौतिक धरातल पर त्रिवर्ग के तीनों मूल्य आवश्यकतानुसार "साधन-मूल्य" और "साध्यमूल्य" की भूमिका निभाते हैं वहीं चतुर्थ वर्ग अर्थात् मोक्ष की चरम साध्यता में वे सभी साधन बन कर रह जाते हैं।

२७. एन० के० देवराज, संस्कृति का दार्शनिक विवेचन, पृ० १६६, १७४, के० सी० भट्टाचार्य०, वही, पृ० ११.

२८. तु० ए० के० कुमारस्वामी, द रिलिजस बेसिस ऑफ द फार्म्स ऑफ इण्डियन सोसाइटी, न्यूयार्क, १९४६, पृ० ४; एस० राधाकृष्णन, द हिन्दू व्यू ऑफ लाइफ, (पुनर्मुद्रित) दिल्ली, १९७९, पृ० ४६.

वह प्राथमिक मूल्यवत्ता है जो मूल्य को मूल्य बनाती है।[२९] कहने का तात्पर्य यह नहीं है कि मूल्यविज्ञान अथवा मूल्यशास्त्र का वस्तुनिष्ठ अध्ययन हो ही नहीं सकता अथवा वैज्ञानिक विवेचनों की आधारभूत मान्यताओं के अनुरूप कार्य-कारण-परिणाम की तार्किक परिधि में उसका विवेचन नहीं किया जा सकता बल्कि हमारा कहना सिर्फ इतना है कि मूल्य का वैज्ञानिक अथवा वस्तुनिष्ठ अध्ययन भी मानव-स्वभाव और मानव-जीवन के बृहत्तम परिप्रेक्ष्य में ही किया जा सकता है और मूल्यों के अस्तित्व और स्वरूप-निर्धारण में मानव-स्वभाव की अनुकूलता और प्रतिकूलता का महत्वपूर्ण भूमिका होती है। जो कुछ भी मानव जीवन और स्वभाव के अनुकूल और उसके विकास में सहायक है, वही मूल्य है और इसके विपरीत सभी कुछ निर्मूल्य अथवा मूल्यहीन।[३०] यही कारण है कि मानव-स्वभाव के अलग-अलग स्तरों पर "संतुष्टि-बोध" के रूप में अपनी आंतरिकता के बावजूद बाह्यतः मूल्य का स्वरूप अलग-अलग दिखायी देता है और यही मूल्यों की श्रेणीबद्धता (Hierarchy of Values) को जन्म देता है जिसमें स्वभाव-बोध के क्रमिक विकास के साथ-साथ छोटे मूल्य अपने से बड़े और उच्चतर मूल्य की प्राप्ति के लिए मार्ग प्रशस्त करते हैं और यह क्रम स्वभाव-बोध के उच्चतम स्तर तक चलता रहता है जब तक कि मूल्य-बोध का भी उच्चतम स्तर न आ जाये। यद्यपि मानव-स्वभाव की संरचना अत्यन्त जटिल और परस्पर विरोधी भावों से परिपूर्ण है और इसमें कोई संदेह नहीं है कि उसके अध्ययन के किसी भी प्रयास को पूर्ण नहीं कहा जा सकता तथापि यह भी निर्विवाद है कि अपने नैसर्गिक रूप में मानव-स्वभाव चेतना का एक पुंज है जिसका निम्नतम स्तर यदि जैव-चेतना का स्तर है तो उच्चतम स्तर दिव्य चेतना का भी स्तर है और निम्नतम तथा उच्चतम के इन दो स्तरों के बीच मानव-स्वभाव के अन्य भी कई स्तर हैं जो एक दूसरे से एक स्पर्श-बिन्दु पर इस प्रकार जुड़े होते हैं कि उनमें एक परस्परारोहण (overlapping) होता रहता है और कभी-कभी मनुष्य के क्रिया-कलापों में जो अन्तर्विरोध दिखायी देता है उसका कारण यह परस्परारोहण ही है।

## स्वभाव-बोध और मूल्यबोध

मानव स्वभाव बोध और मूल्य-बोध की इस अभिन्नता के कारण उनमें से

---

२९. देखिए—विल डूरो, द प्लेजर्स ऑफ फिलासफी, न्यूयार्क, १९७३ पृ० ७६-७७०. राधाकमल मुकर्जी, द सोशल स्ट्रक्चर ऑफ वैल्यूज, दिल्ली, १९६५, पृ० ४-५.

३०. राजबली पाण्डेय, भारतीय नीति का विकास, पटना, १९६५-पृ० ४.

एक की सहायता से दूसरे का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है बल्कि हम ऐसा भी कह सकते हैं कि उनमें से एक का अध्ययन दूसरे के लिए पूरक का काम करता है। अतः मानव स्वभाव के विभिन्न स्तरों का विश्लेषणात्मक अध्ययन कर जहाँ एक ओर प्रत्येक स्तर के लिए उद्दिष्ट मूल्य का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है और इस प्रकार मूल्यबोध का क्रमिक विकास जाना जा सकता है, वहीं किसी मानव समुदाय अथवा समाज के मान्य मूल्यों का ज्ञान प्राप्त कर उस समुदाय अथवा समाज की मानसिक ऊँचाई भी जानी जा सकती है और उसके आधार पर यह भी जाना जा सकता है कि वह समुदाय अथवा समाज मानव-स्वभाव-बोध के किस स्तर को प्राप्त कर चुका है। मानव का स्वभाव-बोध और मूल्यबोध इस प्रकार परस्परपेक्षी होते हैं और एक के बिना दूसरे का अस्तित्व नहीं होता किन्तु मूल्य चूंकि ज्ञान स्वरूप होते हैं और ज्ञान की पहली शर्त है जिज्ञासा, जिसका स्रोत है यथा स्थिति के प्रति असंतोष-भाव, उच्चतर स्थिति को प्राप्त करने की इच्छा,[३१] अतः मूल्यबोध के माध्यम से स्वभाव-बोध को जानने की अपेक्षा बोध के माध्यम से मूल्यबोध को जानने का प्रयास अधिक उचित एवं स्वाभाविक होगा और शायद किसी भी अन्य प्रयास की अपेक्षा अधिक प्रामाणिक भी[३२]।

जैसा कि हमने देखा है, मानव-स्वभाव बोध का प्राथमिक अथवा निम्नतम स्तर प्राणिमात्र का स्तर है। इस स्तर पर मनुष्य अपनी सारी क्रियायें यांत्रिक ढंग से सम्पादित करता है! उसके क्रिया-कलापों का साधारण उद्देश्य एक "प्राणी" के रूप में अपने अस्तित्व को बनाये रखना होता है और जाने-अनजाने, उसके जीवन की सारी सार्थकता इस उद्देश्य की केन्द्रीयता में ही समाहित होती है। मानव-स्वभाव का यह निम्नतम स्तर, इस प्रकार, किसी भी प्रकार के मूल्यबोध की अपेक्षा से परे का स्तर है।[३३] इस स्तर पर "अस्तित्व-रक्षण" के प्रयासों में दिखायी पड़ने वाला आत्मबोध वस्तुतः प्राणिमात्र की चेतना में अन्तर्निहित वह स्वाभाविक बोध है जो सृष्टि जगत् के जड़ और चेतन तत्वों के बीच एक विभाजक रेखा खींचता है। प्रसंगवश यह कहना शायद अनुचित न होगा कि *तैत्तिरीय उपनिषद्* के पंचकोष सिद्धान्त में जिस "अन्नमय-कोष" की चर्चा की गयी है[३४] (यद्यपि वहाँ सन्दर्भ अलग

---

३१. देखिए—एस० राधाकृष्णन, ऐन आइडियलिस्ट व्यू ऑफ लाइफ, पृ० १८८-८७.

३२. तु०, मूल्य-मीमांसा, पृ० २५६, २६८.

३३. विस्तार के लिए देखिए—ए० के० सिन्हा, "शुभ की अवधारणा तथा मानव-स्वभाव के साथ उसके अन्तर्सम्बन्धों की विवेचना", परामर्श, पूना, १९८३.

३४. तैत्तिरीय उपनिषद्, २.७, एस० एन० दासगुप्त, ए हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलासफी, जिल्द—१, (पुनर्मुद्रित) दिल्ली, १९७५, पृ० ४६.

है) वह मानव-स्वभाव-बोध का यह निम्नतम स्तर है जिसके लिए "अन्न" अर्थात् भोजन ही जीवन का सर्वोच्च मूल्य (ब्रह्म) है। यद्यपि "अन्न" से यहाँ हमारा तात्पर्य सिर्फ भोजन ही से नहीं, बल्कि प्राणिमात्र की जैव-चेतना से सम्बन्धित सभी जैव आवश्यकताओं से है और इन आवश्यकताओं की पूर्ति से उत्पन्न होने वाली संतुष्टि अथवा "सुख" स्वभाव-बोध के इस प्राथमिक स्तर पर मानव-जीवन का चरम उद्देश्य होता है। प्राथमिक तौर पर अस्तित्व-रक्षण से सम्बन्धित होते हुए भी मानव-स्वभाव बोध के इस स्तर पर प्रधानता तात्कालिक "सुख-प्राप्ति" की ही होती है, यद्यपि "सुख" की कोई चेतन अवधारणा इस स्तर पर नहीं की जा सकती। स्वभाव-बोध का अलग स्तर भी इन्द्रिय-स्तर ही होता है किन्तु इस स्तर पर मानव-स्वभाव में इच्छा और रुचि का भाव जागृत हो जाता है और अस्तित्व-रक्षण की परिधि में रहते हुए भी उसके क्रिया-कलापों में उसकी इच्छा और रुचि का प्रभाव बढ़ता जाता है और अपने वास्तविक अर्थ में "सुख" की प्राप्ति उसके जीवन का लक्ष्य बन जाती है। "सुख", इस प्रकार, इन दोनों ही स्तरों पर जीवन का लक्ष्य होता है किन्तु दोनों स्तरों के सुखों में एक गुणात्मक अन्तर होता है। प्रथम स्तर का सुख यदि आवश्यकताओं की पूर्ति का सुख है तो द्वितीय स्तर का सुख इच्छा अथवा कामना की पूर्ति का सुख है। पहले में यदि एक प्रकार की विवशता होती है तो दूसरे में चयन की स्वच्छन्दता होती है, भले ही वह इन्द्रिय-रसों की परिधि के अन्दर प्राप्त सीमित स्वच्छन्दता ही हो। मानव-स्वभाव-बोध के इस स्तर को उसके मूल्यबोध का निम्नतम स्तर मान सकते हैं क्योंकि यह मानव-स्वभाव के अन्तर्गत उसकी इच्छा और रुचि का स्तर है और इस कारण उसमें चयन की स्वतन्त्रता भी है भले ही वह, जैसा कि पहले दिखाया जा चुका है, रोटी, मांस और फल के बीच से ही चयन करने की स्वतंत्रता हो।[३५]

सुखप्राप्ति, इस प्रकार, मानव के जीवन का प्रधान लक्ष्य बन जाती है और वह अधिक से अधिक सुख को अधिक से अधिक समय तक भोगने की इच्छा रखता है किन्तु अधिक से अधिक सुख को अधिक से अधिक समय तक भोगने की यह इच्छा तभी पूरी हो सकती है जब उसे आश्वासन हो कि अधिक से अधिक समय तक वह स्वयं सुरक्षित रहेगा और सुख के ये स्रोत भी सुरक्षित रहेंगे।[३६] अतः "सुरक्षा" की यह भावना उसके लिए "सुख" से बड़ी हो जाती है और यद्यपि इसके पीछे अधिक

---

३५. ए० के० सिन्हा, शान्तिपर्व में विश्लेषित नैतिक विचार, इलाहाबाद, १९८५, दूसरा अध्याय।

३६. "एक मूल्य के रूप में सुख" के मापन के लिए बेन्थम ने अपनी पुस्तक "ऐन

से अधिक समय तक भोगने की ही कामना रहती है तथापि यह कामना ही अधिक से अधिक सुख भोगने की उसकी प्रवृत्ति पर अंकुश लगाती है,[३७] उदाहरणार्थ, किसी को आम बहुत पसन्द हैं और वह उसे अधिक से अधिक खाना चाहता है किन्तु एक सीमा के बाद जब आम के कारण उसका स्वास्थ्य खराब होने लगे और उसे अपना जीवन असुरक्षित लगने लगे तब उसके सामने दो ही विकल्प रह जाते हैं—या तो वह जीवन की रक्षा करने के लिए आम खा कर सुख प्राप्त करने की अपनी प्रवृत्ति पर अंकुश लगाये अथवा आम खाने से प्राप्त ''सुख'' को ''जीवन'' से बड़ा मानकर जीवन त्यागने के लिए तैयार हो जाये। यहीं मनुष्य का मूल्यबोध सामने आता है जो उसके स्वभाव-बोध के विकास के अगले स्तर को द्योतित करता है और हम जानते हैं कि बुद्धि से युक्त होने के कारण कोई भी विवेकशील व्यक्ति आम के लिए जीवन त्यागने के बजाय जीवन के लिए आम को त्यागना अधिक श्रेयस्कर मानेगा। स्वभाव-बोध के इस स्तर पर, इस प्रकार, सुरक्षा सुख से बड़ा मूल्य बनकर सामने आती है जिसके लिए सुख का बलिदान किया जा सकता है[३८] और उपनिषद्कार का ''प्राणमय कोष'' शायद मानव-स्वभाव-बोध का यही स्तर है।

यहाँ हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि यद्यपि स्वभाव-बोध के इस स्तर पर मानव सुरक्षा के लिए सुख का बलिदान कर देता है तथापि सुरक्षा की इस भावना के मूल में उसकी अधिक से अधिक सुख को अधिक से अधिक समय तक प्राप्त करने की ही प्रवृत्ति होती है और यहाँ तक एक ओर जहाँ यह प्रवृत्ति मनुष्य के वैयक्तिक जीवन को सुरक्षा प्रदान करती है, वहाँ दूसरी ओर वही प्रवृत्ति व्यक्ति में सामाजिकता का सूत्रपात कर उसे ''व्यक्ति'' से ''मनुष्य'' बनाती है और इस प्रकार एक व्यवस्थित क्रम में सामाजिक जीवन का प्रारम्भ होता है जो एक ओर तो व्यक्ति के वैयक्तिक जीवन को सुरक्षा प्रदान करता है और दूसरी ओर समाज के व्यापक परिप्रेक्ष्य में उसकी स्वच्छन्दता को नियमित करता है।[३९] मानव-स्वभाव-बोध का यह एक

---

इन्ट्रोडक्शन टू द प्रिन्सिपुल्स ऑफ मॉरल्स एण्ड लेजिस्लेशन'' में जो आधार प्रस्तुत किए हैं, वे हैं—तीव्रता, दीर्घता, निश्चितता, फलदायकता और शुद्धता। मैकेंजी के अनुसार इनमें तीव्रता और दीर्घता ही ''सुख'' के मापन के मुख्य आधार बताये जा सकते हैं। देखिए—मैकेन्जी, वही, पृ० १७०.

३७. जे० एस० मैकेन्जी, ए मैनुअल ऑफ इथिक्स, लंदन, १६२६, पृ० १७०.

३८. ए० के० सिनहा, शान्तिपर्व में विश्लेषित नैतिक विचार, पृ० ५६.

३६. मूल्य-मीमांसा, पृ० ६७.

उच्चतर स्तर है जिसमें मनुष्य "स्व" से "पर" की ओर उन्मुख होता है, फलतः उसका मूल्यबोध भी व्यापक हो जाता है और व्यक्ति-हित के स्थान पर सामाजिक हित मूल्य की कसौटी बन जाता है।[४०] नये-नये उच्चतर व सामाजिक मूल्यों का सृजन होता है और उनके पालन तथा उल्लंघन से नैतिक जीवन का विभाजन प्रारम्भ हो जाता है। अधिक से अधिक सुख प्राप्त करना जीवन का लक्ष्य अभी भी रहता है किन्तु अब उसका दायरा बढ़ जाता है और वह व्यक्ति के बजाय समाज का लक्ष्य बन जाता है।[४१] इस लक्ष्य की पूर्ति के लिए यह आवश्यक है कि हर व्यक्ति, टकराव की स्थिति में, समाज के हित को अपने हित से बड़ा माने किन्तु ऐसा होता नहीं। यदि बहुत से लोग समाज के हित को अपने हित से बड़ा मान कर चलते हैं तो कुछ लोगों के लिए अपना हित ही सर्वोपरि होता है और ऐसे लोग अपनी शक्ति के बल पर दूसरे अधिक लोगों के हित की कीमत पर भी अपने हितों की पूर्ति का प्रयास करते हैं। तब ऐसे लोगों का दमन कर "सामान्य हित" की सर्वोपरिता बनाये रखने के उद्देश्य से राज्य और राजा का प्रादुर्भाव होता है जिसका स्रोत मानव-स्वभाव बोध का वही स्तर है जो सुरक्षा को सुख से बड़ा मान कर चलता है।[४२] इस प्रकार स्वभाव बोध का यह स्तर यद्यपि सुरक्षा को सुख से बड़ा मानकर उसी के चतुर्दिक् विकसित होता है तथापि उसका नैसर्गिक विवेक और सहज ज्ञान इस उच्चतर मूल्य के परिप्रेक्ष्य में ही सारे सामाजिक और राजनैतिक मूल्यों का विकास करता है जो देखने में तो अलग-अलग प्रतीत होते हैं किन्तु केन्द्रीयता में सुरक्षा के ही रहते हैं। जैसे-क्षुधा से सुरक्षा के लिए अधिक समय तक भोजन प्राप्त करने के उद्देश्य से जीविका के भिन्न-भिन्न साधनों का और कामेच्छा की पूर्ति के लिए

---

४०. मूल्य-मीमांसा, पृ० ६८.

४१. तु० विलियम लिलि, पूर्वोद्धृत, पृ० २४०.

४२. यद्यपि इस स्तर पर मानव स्वभाव-बोध के व्यापक हो जाने के कारण सुरक्षा का स्वरूप वैयक्तिक न रह कर "राज्य" और "दण्ड" के रूप में संस्थागत हो जाता है, और इस रूप में अपनी दमनात्मकता के बावजूद वह "अधिकतम लोगों के लिए अधिकतम सुख" का स्रोत बन जाती है। भारतीय परम्परा में दण्ड को "दमनमूलक" तथा "धर्म का पुत्र" घोषित करने की प्रवृत्ति में सुरक्षा और "सुख" के इस अन्तर को संस्थात्मक आधार पर निर्मूल करने की ही चेष्टा दिखायी देती है। ए० के० सिनहा, "द मॉरल बेसिस ऑफ ऐन्शिएन्ट इण्डियन पॉलिटिकल कांसेप्ट ऑफ दण्ड", प्राच्य-प्रतिभा, भोपाल, १६८४.

विवाह एवं परिवार तथा इन दोनों की सुरक्षा के लिए राज्य और राजनीति का विकास।

मानव-स्वभाव के साथ-साथ विकसित होने वाला मूल्यबोध, इस प्रकार, नितान्त वैयक्तिक स्वार्थों की संकीर्णता से प्रारम्भ होता है और क्रमशः सामाजिक और राजनीतिक प्राणी के रूप में व्यक्ति को रूपान्तरित करते हुए स्वयं अपना धरातल भी बदल लेता है। स्वभाव-बोध के इस स्तर पर आकर मूल्य व्यक्तिनिष्ठ नहीं रह जाते बल्कि उनका एक समाजनिष्ठ स्वरूप सामने आ जाता है। उनकी कसौटी व्यष्टिहित के स्थान पर समष्टिहित बन जाती है। समष्टि का हित और समष्टि का सुख ही मूल्य का प्रमुख लक्षण हो जाते हैं और उसके लिए वैयक्तिक सुख-हित की उपेक्षा कर दी जाती है।[४३] वैयक्तिक सुख-हित यद्यपि मूल्यहीन नहीं हो जाते किन्तु उनकी मूल्यवत्ता का परीक्षण समष्टिगत सुख-हित के सन्दर्भ में होने लगता है। मूल्यबोध के इस स्तर पर आकर मूल्य देश-काल निरपेक्ष नहीं रह जाते बल्कि उनका निर्धारण देश और काल की सापेक्षता में ही संभव हो पाता है।[४४] यही कारण है कि किसी एक काल या समाज के मूल्य किसी दूसरे काल या समाज में अपनी मूल्यवत्ता खो बैठते हैं,[४५] फिर भी समष्टिगत सुख-हित की चेतना ही किसी भी समय में या किसी भी समाज में सामाजिक मूल्यों के स्वरूप निर्धारण के लिए प्रमुख आधार होती है। मानव-स्वभाव-बोध का यह स्तर उसके विवेक का स्तर है किन्तु यह विवेक सभी जीवित प्राणियों में अन्तर्हित वह नैसर्गिक विवेक नहीं है जो प्राणि स्तर पर उन्हें आत्म-लाभ के लिए सचेष्ट बनाता है बल्कि यह वह ज्ञानमूलक विवेक है जो समष्टि के हित को दृष्टिपथ में रख कर नये और उच्चतर मूल्यों के एक अन्य विश्व का सृजन करता है जिसकी परिधि एक ओर व्यष्टि से

---

४३. दान, शरणागत-रक्षण, परोपकार आदि ऐसे ही सामाजिक मूल्य हैं जो वैयक्तिक हित-सुखों की कीमत पर भी प्राप्त किए जाने चाहिए और यद्यपि ऊपर से देखने पर ये वैयक्तिक स्तर के नैतिक गुण ही प्रतीत होते हैं जिनसे वैयक्तिक चरित्र का उत्थान होता है किन्तु अन्तिम रूप से इनकी मूल्यवत्ता सामाजिक ही होती है क्योंकि ये व्यक्ति के दूसरे व्यक्तियों के साथ के आपसी सम्बन्ध को घोषित करते हैं और दो व्यक्तियों के बीच का आपसी सम्बन्ध ही सामाजिक जीवन की आधारशिला है।

४४. मूल्य की यह गत्यात्मक अवधारणा भारतीय परम्परा में धर्म की अवधारणा में समाहित हो जाती है। द्रष्टव्य महाभारत, १२.७८.३१.

४५. इसी के कारण "कलचरल गैप" और "टाइम-गैप" (पीढ़ीगत अन्तर या जेनेरेशन-गैप) होते हैं।

समष्टि तक बढ़ जाती है और दूसरी ओर सुख से श्रेय तक। यहाँ मूल्यबोध में स्तर-भेद सामने आता है जो स्वभाव-बोध के स्तर-भेद के सापेक्ष चलता है। जिस स्तर का स्वभाव-बोध होता है व्यक्ति उसी स्तर के मूल्य का चयन करता है, यद्यपि चयन की यह स्वतंत्रता समष्टिहित की परिधि में ही होती है। सत्य, क्षमा, अक्रोध, परोपकार, अचौर्य आदि नैतिक गुणों के समग्र के रूप में "धर्म" की उद्‌भावना मानव-स्वभाव के इसी स्तर से होती है और हम जानते हैं कि प्राथमिक रूप से "धर्म" का अर्थ व्यक्ति को यह सिखाना है कि वह दूसरे लोगों के साथ कैसे रहे[४६] अथ त् "धर्म" सामाजिक पहले है, आधिभौतिक अथवा दैवी बाद में, भले ही आधुनिक चिंतन उसकी उत्पत्ति का स्रोत प्रकृति की रहस्यात्मकता और उसके प्रति मानव-स्वभाव के अज्ञानमूलक "भय" में ढूँढने की चेष्टा करें। धर्म अपने वास्तविक अर्थ में विवेक के अतिरिक्त और कुछ नहीं है[४७] और विवेक हमेशा छोटे मूल्यों की अपेक्षा बड़े मूल्यों के चयन को प्राथमिकता देगा। ज्ञान से वृद्ध यह विवेक ही "पर" के लिए "स्व" के बलिदान की प्रेरणा देता है और समष्टि के लिए स्वयं का बलिदान कर देने वाले इतिहास-पुरुष स्वभाव-बोध की इसो भाव-भूमि पर अवतरित होते हैं। "पर" के लिए : स्व" का त्याग कर देने वाला यह स्वभाव-बोध किन्तु हर व्यक्ति का नहीं होता। अधिकांश लोगों के लिए "स्व" ही "पर" की अपेक्षा प्राथमिक होता है। अतः जब तक समष्टि का अहित किये बिना कोई "स्व" का पोषण करता है तब तक तो कोई बात नहीं, किन्तु जब किसी का "स्व-पोषण" समष्टि-हित की कीमत पर होने लगता है तब स.ष्टि हित की न्यायिक सुरक्षा की भावना से सामाजिक और राजनीतिक व्यवस्थायें उसका नियंत्रण करती हैं[४८] और इस प्रकार समष्टि हित की प्राथमिक मूल्यवत्ता स्थापित करने वाले सामाजिक-राजनैतिक मूल्यों का जन्म होता है।

व्यक्ति में सामाजिकता का सूत्रपात कर उसे "सामाजिक प्राणी" बना देने वाला यह स्वभाव-बोध ही उसकी इस सामाजिकता को बनाये रखने के लिए उसमें राजनैतिक चेतना के बीज बो देता है और इस प्रकार उसे अरस्तू के "राजनीतिक प्राणी" में रूपान्तरित कर देता है जो पाश्चात्य सभ्यताओं की जननी प्राचीन यूनानी सभ्यता के अनुसार मानव-जीवन का चरम पुरुषार्थ है और उसी में मानव जीवन की

---

४६. ए० बी० क्रील, धर्म इन हिन्दू इथिक्स, कलकत्ता १६७७, पृ० ८३.

४७. "जिस धर्म" से भारतीय संस्कृति परिभाषित होती है, वह विवेक का एक विशिष्ट इतिहास है ......। गोविन्द चन्द्र पाण्डे, भारतीय परम्परा के मूल्य स्तर, दिल्ली, १६८१, पृ० ६६-६७.

४८. तु० विलियम लिलि, वही, पृ० २४२, ४३.

सारी सार्थकता समाहित होती है।[४९] यूनानी जीवन-दर्शन के अनुसार मानव-जीवन का यह उच्चतम मूल्य है जो अपने बोध के लिए मानव-स्वभाव-बोध के उच्चतम स्तर की अपेक्षा रखता है। किन्तु मानव-स्वभाव-बोध के इन विभिन्न स्तरों तथा तदनुरूप मूल्यबोध के क्रमिक विकास के प्रति आस्था रखते हुए भी भारतीय जीवन-दर्शन में राज्य के विकास को मानव-जीवन का सर्वोच्च मूल्य नहीं माना गया है।[५०] भारतीय विचारधारा जीवन के सर्वोच्च मूल्य के रूप में मोक्ष को अवधारित करती है जिसकी प्राप्ति मनुष्य के वैयक्तिक प्रयासों से ही संभव है। समाज और राज्य उसकी प्राप्ति में मनुष्य की कोई सहायता नहीं कर सकते। वे अधिक से अधिक समाज में स्थिरता और शान्ति स्थापन द्वारा इस चरम मूल्य की प्राप्ति का प्रयास करने के लिए उपयुक्त वातावरण का निर्माण कर सकते हैं और उसी में उनकी सारी सार्थकता समाहित होती है। उनकी सारी मूल्यवत्ता इस प्रकार, इस चरम मूल्य की प्राप्ति के लिए एक ''साधन'' के रूप में होती है।[५१] अपने-आप में वह चरम साध्य नहीं है। मानव-जीवन का चरम साध्य मोक्ष है जो अपने-आप को पूरी तरह जान लेने के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। अपने-आप को जान लेने वाला यह आत्म-बोध मानव के स्वभावबोध का उच्चतम स्तर है जो उसके मूल्य बोध का भी उच्चतम स्तर है। स्वभाव-बोध के इस उच्चतम स्तर पर प्राप्त होने वाला आत्म-बोध ही मानव-जीवन का उच्चतम मूल्यबोध है जो अपने आप में ही साध्य है और जिसके बाद कुछ भी प्राप्त करना शेष नहीं रह जाता और उपनिषद्कार के अनुसार जिसे जानकर ही सब कुछ जाना जाता है, उसे जानने के बाद जानने को क्या रह जाता है?

●●

---

४९. देखिए, जी० एच० सैबाइन, ए हिस्ट्री ऑफ पोलिटिकल थियरी, न्यूयार्क, १९६१, पृ० १२-१३, ई०, बार्कर, पॉलिटिक्स ऑफ अरिस्टॉटिल, आक्सफोर्ड, १९४६, पृ० ३५५ तथा आगे।

५०. ए० के० सिनहा, प्राचीन भारतीय वैयक्तिक एवं सामाजिक मूल्य-बोध, इलाहाबाद, १९८१, पृ० १०५.

५१. एच० जिमर, फिलॉसफीज ऑफ इण्डिया, (सं०) जे० कैम्पबेल (पुनर्मुद्रित), न्यूयार्क, १९५६, पृ० ४१, आर० एन० दाण्डेकर, "द रोल ऑफ मैन इन हिन्दुइज्म" रिलिजन ऑफ द हिन्दूज, (सं०) के० डब्ल्यू० मोरगन, न्यूयार्क, १९५३, पृ० १३५.

# सृजनशीलता की अवधारणा
## (संस्कृत काव्यशास्त्र के परिप्रेक्ष्य में)

डा० निशा अग्रवाल

प्रयाग

*Pratibhā* is often discussed by Sanskrit Poeticians along with *vyutpatti*, *abhyāsa* and *Śakti* as the *hetu* (cause) of a *kāvya*. On the higher spiritual level the *Śakti* of *Brahma* containing *spanda* is *pratibhā* whereas on the lower practical (*vyāvahārika*) level it is the power of *darśana* (insight) and *sṛjana* (creation) of a *kavi*. The author in this paper has discussed the nature of *pratibhā* in the light of various views of the *ācāryas* of Indian Poetics and Philosophy.

संस्कृत साहित्याचार्यों ने सृजनशीलता के सन्दर्भ में 'शक्ति' एवं 'प्रतिभा' का उल्लेख किया है। इसके साथ ही काव्य-हेतुओं के सन्दर्भ में उन्होंने 'व्युत्पत्ति' एवं 'अभ्यास' को भी परिगणित किया। व्युत्पत्ति को व्याख्यायित करते हुये राजशेखर ने इसे 'बहुज्ञता' एवं 'उचितानुचितविवेक', मम्मट ने लोकशास्त्र एवं काव्य के अवलोकन से होने वाली 'निपुणता', 'केशव ने 'नाना तन्त्रों का ज्ञान', अलंकार-महोदधिकार ने 'शास्त्रादि में प्राप्त प्रागल्भ्य', वाग्भटालंकार ने शब्द, अर्थ, धर्म, काम आदि शास्त्रों में होने वाली असामान्य प्रतिपत्ति तथा द्वितीय वाग्भट्ट ने 'विभिन्न क्षेत्रों की निपुणता' कहा है। भामह ने स्पष्टतया कहा है कि ऐसा कोई भी शिल्प, विद्या, कला एवं शास्त्र नहीं, जो काव्य का अंग न हो'। कवि के इस महान भार को देख कर उन्हें आश्चर्य हो आता है।

आचार्य मंगल अभ्यास की व्याख्या करते हुये कहते हैं कि यह निरन्तर परिशीलन का ही दूसरा नाम है। काव्यज्ञ से शिक्षा लेकर उसका परिशीलन ही मम्मट और वाग्भट्ट के अनुसार 'अभ्यास' है। अलंकारमहोदधि मे पुनः पुनः प्रवृत्ति को अभ्यास कहा गया है। वाग्भटालंकार ने इस सम्बन्ध में कहा है—'गुरुओं के पास बैठ कर सादर काव्य-क्रिया में लगे रहना ही अभ्यास है'। सारांश यह कि 'परिशीलन' ही प्रायः सभी के मत से अभ्यास है।

प्राचीन आचार्यों ने प्रतिभा, व्युत्पत्ति एवं अभ्यास तीनों को काव्य हेतुओं में परिगणित किया तथा प्रतिभा को कवित्व का बीज माना। भामह स्पष्टतया कहते हैं—

'काव्यं तु जातु जायेत कस्यचित्प्रतिभावतः'[१]

किसी प्रतिभावान् में ही काव्य की उत्पत्ति हो सकती है।

वामन ने प्रतिभान को कवित्व का बीज कहा है—

'कवित्वबीजम् प्रतिभानम्'[२]

नाट्याचार्य भरतमुनि ने 'रस' को काव्य रूपी वृक्ष का मूल माना। वे कहते हैं—

यथा बीजाद्भवेद् वृक्षो वृक्षात् पुष्पं फलं यथा।
तथा मूलं रसाः सर्वे तेभ्यो भावा व्यवस्थिताः ॥[३]

जिस प्रकार वृक्ष के मूल में बीज स्थित है, जिससे क्रमशः वृक्ष, पुष्प तथा फल होते हैं, उसी प्रकार रस मूल है जिस पर भावों की स्थिति अवस्थित है।

ध्वनिवादी एवं रसवादी आचार्यों ने भी रस को ही काव्य का मूल माना जो प्रतिभा का विषयीभूत है। आनन्दवर्द्धन कहते हैं—

सरस्वती स्वादु तदर्थवस्तु निःष्यन्दमाना महतां कवीनाम्।
अलोकसामान्यमभिव्यनक्ति परिस्फुरन्तं प्रतिभाविशेषम् ॥[४]

---

१. काव्यालंकार १।५।

२. काव्यालंकारसूत्रवृत्ति १।१३।१६।

३. नाट्यशास्त्र ६।३८।

४. ध्वन्यालोक १।६।

उस स्वादु (रसस्वभावरूप) अर्थ वस्तु को प्रवर्तित करती (प्रवाहित करती) हुई महाकवियों की सरस्वती (वाणी) अलौकिक, परिस्फुरित होती हुई प्रतिभा-विशेष को अभिव्यक्त करती है। राजेश्वर ने आनन्दवर्द्धन के मत को 'काव्यमीमांसा' में इस प्रकार उद्धृत किया है—

'प्रतिभाव्युत्पत्त्योः प्रतिभा श्रेयसी' इत्यानन्दः[५]

प्रतिभा तथा व्युत्पत्ति में प्रतिभा श्रेष्ठ है।

अभिनवगुप्त भी 'प्रतिभान' को ही कवि की मूल शक्ति मानते हैं। वे कहते हैं—

'शक्तिः प्रतिभानम वर्णनीयवस्तुनूतनोल्लेखशालित्वम्'[६]

शक्ति (प्रतिभान) वर्णनीय वस्तु के सम्बन्ध में नयी बात की उल्लेखशीलता है। ध्वन्यालोकलोचन के आरम्भ में नमस्कारात्मक मंगल में कला के उत्स पर प्रकाश डालते हुये उन्होंने कवि की प्रतिभा को 'प्रख्या' और वर्णनाशक्ति को 'उपाख्या' की संज्ञा दी है। वे कहते हैं जो कारण-सामग्री के लेश के बिना, अपूर्व वस्तु को उत्पन्न करता है, फैला देता है और पत्थर के समान नीरस जगत् को अपने रसभार से सारवान बना देता है और क्रम से प्रख्या और उपाख्या के प्रसर से हृद्य होता हुआ वस्तुजात को भासित करता है, वह कवि और सहृदय द्वारा आख्यात सरस्वती का तत्त्व विजयी है।[७] प्रथम उद्योत के अन्तिम श्लोक में उन्होंने प्रतिभा को शिव की शक्ति की भाँति अपनी आत्मा में विश्रान्त होने का उल्लेख करते हुये कहा है—

यदुन्मीलनशक्त्यैव विश्वमुन्मीलति क्षणात्
स्वात्मायतनविश्रान्तां तां वन्दे प्रतिभाम् शिवाम् ॥[८]

जिसकी उन्मीलन-शक्ति से क्षण भर में ही विश्व उन्मीलित हो जाता है, अपने आयतन में स्थित उस शिवा प्रतिभा की मैं वन्दना करता हूँ। काव्य पक्ष में इसका अर्थ है, कवि की प्रज्ञा या नवनवोन्मेषशालिनी प्रतिभा को प्रणाम है जो नित्य अपने

---

५. काव्यमीमांसा, पंचम अध्याय।
६. ध्वन्यालोकलोचन।
७. ध्वन्यालोकलोचन १।१।
८. वही।

आयतन कवि में विराजती है और अपनी शक्ति के द्वारा एक अलग ही संसार का उन्मीलन करती रहती है।

आचार्य मम्मट ने यद्यपि शक्ति, निपुणता, लोक-शास्त्र एवं काव्यादि का वेक्षण, काव्यज्ञों द्वारा शिक्षा तथा अभ्यास सभी को काव्य हेतुओं के रूप में उल्लिखित किया है, तथापि इसमें शक्ति का सर्वप्रथम कथन कर तथा यह कह कर 'अव्युत्पत्तिकृत दोषों का संवरण शक्ति द्वारा हो जाता है' उन्होंने शक्ति को श्रेष्ठता मानी है। शक्ति की व्याख्या करते हुये वे कहते हैं—'शक्तिः कवित्वबीजरूपः संस्कारविशेषः यां विना काव्यं न प्रसरेत्, प्रसृतं वा उपसहनीयं स्यात्।'[९]

शक्ति कवित्व बीज रूप है, संस्कार विशेष है जिसके बिना काव्य का प्रसार नहीं होता और यदि होता भी है तो वह उपहास के योग्य होता है।

पंडितराज जगन्नाथ भी प्रतिभा को ही काव्य का हेतु मानते हैं --

'प्रतिभैव केवला कविगता हेतुः'[१०]

जैन आचार्य हेमचन्द्र तथा वाग्भट्ट भी प्रतिभा को ही सृजन का मूल रूप स्वीकार करते हैं। हेमचन्द्र कहते हैं—

'व्युत्पत्त्यभ्याससंस्कृता प्रतिभाऽस्य हेतुः। प्रतिभैव च कारणम्'[११]

व्युत्पत्ति और अभ्यास से संस्कृत प्रतिभा ही हेतु है। वाग्भट्ट का कहना है—

'प्रतिभाऽस्य हेतुः'

काव्य का हेतु प्रतिभा ही है।

प्रतिभा या शक्ति को काव्य-सृजन का मूल हेतु मानने वाले आचार्यों के मतों का उपस्थापन करने के साथ ही, हमें इस तथ्य को उपेक्षित नहीं कर देना है कि कुछ आचार्य ऐसे भी हुये हैं जिन्होंने व्युत्पत्ति एवं अभ्यास को प्रतिभा से श्रेष्ठतर माना। राजशेखर आचार्य मंगल का कथन इस सन्दर्भ में उद्धृत करते हैं—

---

९. काव्यप्रकाश १।३ वृत्ति।

१०. रसगंगाधर पृ० ९।

११. काव्यानुशासन १।२।

'व्युत्पत्तिः श्रेयसीति मंगलः'

आगे वे कहते हैं—

'अभ्यास इति मंगलः। अविच्छेदेन शीलनमभ्यासः। स हि सर्वगामी सर्वत्र निरतिशयं कौशलमाधत्ते।[१२]

मंगल नामक विद्वान् का मत है कि 'काव्य-निर्माण के लिये अभ्यास ही प्रधान कारण है। निरन्तर अनुशीलन का न म अभ्यास है। अभ्यास सभी विषयों के ~ये आवश्यक है और उसके द्वारा उत्कृष्टतम कुशलता प्राप्त होती है।

राजशेखर समाधि एवं अभ्यास को शक्ति का उद्भावक घोषित करते हुये कहते हैं -

'समाधिरान्तरः प्रयत्नो बाह्यस्त्वभ्यासः। तावुभावपि शक्तिमुद्भासयतः।
'सा केवलं काव्ये हेतुः' इति यायावरीयः।[१३]

वास्तव में समाधि या एकाग्रता आन्तरिक प्रयत्न है और अभ्यास बाह्य। समाधि और अभ्यास ये दोनों कवित्व शक्ति को उत्पन्न करते हैं। 'यह शक्ति ही काव्य-निर्माण में प्रधान कारण होती है।'

आचार्य दण्डी नैसर्गिकी प्रतिभा, श्रुत (व्युत्पत्ति) एवं अभियोग (अभ्यास) तीनों को काव्य का कारण मानते हैं, लेकिन इसके साथ वे यह भी कहते हैं कि जिस व्यक्ति में पूर्व वासनागुणानुबन्धी अद्भुत प्रतिभान न हो उसे निराश नहीं होना चाहिये। यदि ऐसा व्यक्ति भी व्युत्पत्ति प्राप्तिपूर्वक अभ्यास करता रहे तो सरस्वती की कृपा उस पर होती है।

उपर्युक्त समस्त विवेचनों के आधार पर यह निष्कर्ष प्राप्त होता है कि कुछ अपवाद स्वरूप आचार्यों को छोड़ कर प्रायः सभी ने प्रतिभा को ही कवित्व-बीज माना है। अभ्यास एवं समाधि को शक्ति का जनक मानने वाले आचार्य राजशेखर भी अन्ततः यही मानते हैं कि 'जिसे प्रतिभा नहीं है, उसके लिये प्रत्यक्ष दीखते हुये भी अनेक पदार्थ परोक्ष से मालुम पड़ते हैं और प्रतिभा-सम्पन्न व्यक्ति के लिये अनेक अप्रत्यक्ष पदार्थ भी प्रत्यक्ष से प्रतीत होते हैं।' कवि अपनी अलौकिक प्रतिभा से

१२. काव्यमीमांसा, चतुर्थ अध्याय।

१३. वही।

ही अप्रत्यक्ष भावों का प्रत्यक्ष के समान वर्णन करता है। राजशेखर ने प्रतिभा के दो भेद (१) कारयित्री प्रतिभा और (२) भावयित्री प्रतिभा करते हुये कहा कि कारयित्री प्रतिभा कवि की उपकारक होती है। कारयित्री प्रतिभा के पुनः उन्होंने तीन रूप बतलाये—

(१) सहजा — पूर्व जन्म के संस्कारों से प्राप्त

(२) आहार्या — जन्म, शास्त्र एवं काव्यों के अभ्यास से उत्पन्न

(३) औपदेशिकी — मन्त्र-तन्त्र, देवता, गुरु आदि के वरदान से प्राप्त।

जिसकी सरस्वती जन्मान्तरीय संस्कारों से प्रवृत्त होती है, उस स्वाभाविक बुद्धिमान कवि को उन्होने 'सारस्वत' कहा जो स्वतन्त्रता के साथ रचना करता है। इस जन्म के अभ्यास से जिसकी सरस्वती का उन्मेष होता है वह 'आभ्यासिक' कहा जाता है। आभ्यासिक कवि, सीमित रूप से काव्य-निर्माण करता है। मन्द बुद्धि होने पर भी मन्त्रोपदेश, अनुष्ठान आदि से वाणी का वैभव प्रदर्शित करने वाला कवि 'औपदेशिक' कहा जाता है। औपदेशिक कवि सुन्दर, किन्तु सारहीन रचना करता है। राजशेखर के द्वारा किया गया प्रतिभा के विविध रूपों का विवेचन यह अभिव्यक्त करता है कि अभ्यास एवं समाधि को 'शक्ति' का उद्भावक मानते हुए भी उन्होंने उस 'सारस्वत' कवि को श्रेष्ठ माना जिसमें जन्मान्तरीय संस्कारों से काव्य की प्रवृत्ति हो, न कि शास्त्राभ्यास के कारण। जहाँ तक 'समाधि का प्रश्न है, प्रतिभा को बीज रूप मानने वाले आचार्य भी यह स्वीकार करते हैं कि समाहित चित्त में ही पदार्थ बोध होता है। पदार्थ का अर्थ है पद + अर्थ, अर्थात् वस्तु के साथ उसके अर्थ-वाहक पद का भी बोध। प्रतिभा को दो रूपों में विभक्त करने का तात्पर्य भी यही दिखलाना है कि दर्शन और वर्णन, वस्तुतः परस्पर भिन्न नहीं, वरन् एक ही प्रतिभा से अनुस्यूत हैं।

अन्ततः कहा जा सकता है कि भारतीय आचार्यों के अनुसार प्रतिभा कवित्व-बीज है तथा व्युत्पत्ति एवं अभ्यास इसके संस्कारक धर्म। इस सन्दर्भ में कुन्तक का कथन उल्लेखनीय है—

'प्राक्तनाद्यतनसंस्कारपरिपाकप्रौढा प्रतिभा काचिदेव कविशक्तिः'[१४] प्राक्तन (पूर्व जन्म) तथा अद्यतन (वर्तमान जन्म) संस्कारों से परिपक्व प्रतिभा ही कवि-शक्ति है। तात्पर्य यह कि प्रतिभा ही प्रौढ होकर शक्ति कहलाती है तथा इसकी

---

१४. वक्रोक्तिजीवितम् १।२९ वृत्ति।

परिपक्वता में जन्मान्तरीय संस्कारों का होना तो अपेक्षित है ही, अर्जित संस्कारों का भी योगदान अनिवार्य है। अर्जित संस्कार व्युत्पत्ति एवं अभ्यास से प्राप्त होते हैं।

इस सन्दर्भ में एक विवादास्पद प्रश्न यह उठता है कि क्या प्रतिभा और शक्ति पर्यायवाची हैं, क्योंकि कुछ आचार्यों ने दोनों को भिन्नार्थक माना है। भिन्नार्थक मानने वाले आचार्यों में राजशेखर, मम्मट एवं साहित्य-मीमांसाकार मङ्खुक प्रभृति आचार्यों के नाम उल्लेखनीय हैं।

मङ्खुक ने प्रतिभा एवं शक्ति का पृथक्-पृथक् प्रयोग करते हुए कहा है, कि कवि वही है जो श्रुत (व्युत्पत्ति), अभियोग (अभ्यास), प्रतिभा एवं शक्ति से युक्त हो।[१५] इन्होंने शक्ति एवं प्रतिभा दोनों का अलग-अलग शब्दशः कथन किया है। आचार्य मम्मट ने यद्यपि प्रत्यक्षतः प्रतिभा एवं शक्ति में पार्थक्य उपस्थित नहीं किया, तथापि उनके द्वारा प्रस्तुत काव्य-हेतुओं के विवेचन से ऐसा ज्ञात होता है कि वे शक्ति को संस्कार विशेष मानते हैं और प्रतिभा को काव्य निर्माणोपयोगी शब्दार्थ का स्फुरण।

राजशेखर सम्भवतः प्रथम आचार्य हैं जिन्होंने प्रत्यक्षतः शक्ति को प्रतिभा से पृथक् उल्लिखित करते हुए केवल शक्ति को काव्य का हेतु माना। वे कहते हैं—

'समाधि आभ्यन्तर प्रयत्न है तथा बाह्य प्रयत्न का नाम अभ्यास है। ये दोनों शक्ति की उद्भावना करते हैं। शक्ति ही केवल काव्य का हेतु है'। वे पुनः लिखते हैं—

'विप्रसृतिश्च सा प्रतिभाव्युत्पत्तिभ्याम्। शक्तिकर्तृके हि प्रतिभाव्युत्पत्ति-कर्मणी। शक्तस्य प्रतिभाति शक्तश्च व्युत्पद्यते।'[१६]

वह शक्ति प्रतिभा तथा व्युत्पत्ति से भिन्न है। प्रतिभा तथा व्युत्पत्ति शक्ति से ही उत्पन्न होती है। शक्ति वाले को ही प्रतिभा आती है तथा व्युत्पत्ति होती है।

शक्ति और प्रतिभा में पार्थक्य मानने के मूल में कारण यह था कि शक्ति को इन आचार्यों ने जन्मान्तरीय संस्कार माना तथा प्रतिभा को काव्योपयोगी शब्दार्थ-स्फुरण। इस प्रकार दोनों में जनक-जन्य भाव सम्बन्ध स्थापित किया। वस्तुतः यह पार्थक्य औपचारिक है तात्त्विक नहीं। अनेक आचार्यों ने तो प्रतिभा को भी जन्मान्तरगत संस्कार विशेष कहा है। जैसे वामन कहते हैं—

---

१५. 'श्रुताभियोग-प्रतिभा-शक्तियुक्तः कवि स्मृतः' पृ० ११८।

१६ वही, पृ० ३०-३१।

'कवित्वबीजं प्रतिभानम् । कवित्वस्य बीजं कवित्वबीजम्, जन्मान्तरगतसंस्कार-विशेषः कश्चित्' ।

वह प्रतिभान काव्योत्पत्ति का हेतु एक विशेष प्रकार का संस्कार है ।

दण्डी भी गुणमयी वासना या संस्कार को प्रतिभान कहते हैं । लोचनकार ने भी कहा है—

'अनादिप्राक्तनसंस्कारप्रतिभानमयः'

केशवमिश्र का कहना है कि 'शक्तिः पुण्यविशेषः, स एव प्रतिभेत्युच्यते' । शक्ति पुण्य विशेष है, वह प्रतिभा भी कही जाती है ।

प्रतिभा शब्द की व्युत्पत्ति पर भी हम विचार करें तो पायेंगे कि इसमें 'भाव' और 'करण' दोनों रूप समाहित हैं । इस शब्द की व्युत्पत्ति 'प्रति' उपसर्ग-पूर्वक दीप्ति अर्थ वाली 'भा' धातु एवं अङ् प्रत्यय के योग से हुई है । अङ् प्रत्यय 'भाव' एवं करण दोनों अर्थों में प्रयुक्त होता है । इस दृष्टि से 'प्रतिभात्यर्थोऽनया सा प्रतिभेति' तथा 'प्रतिभानं प्रतिभेति' ये दो व्युत्पत्तियाँ हुईं । पहली व्युत्पत्ति के अनुसार जिससे पदार्थ का प्रतिभान हो वह प्रतिभा है तथा दूसरे के अनुसार 'प्रकाश' या 'स्फुरण' ही प्रतिभा है । इस प्रकार प्रतिभा 'करण' और 'भाव' दोनों रूप हैं । यदि हम जन्मान्तरीय संस्कार को कारण रूप मानकर काव्योपयोगी शब्दार्थ-स्फुरण को कार्य रूप भी मानते हैं, तो यह तथ्य तो सिद्ध ही है कि दोनों एक ही प्रतिभा के दो पहलू हैं । अतः शक्ति को अगर हम प्रतिभा का कारण मानते हैं, तो वस्तुस्थिति यह है कि यह प्रतिभा का ही दूसरा नाम है ।

प्रतिभा और शक्ति को एक मानने वाले आचार्य रुद्रट कहते हैं —

मनसि सदा सुसमाधिनी विस्फुरणमनेकधाऽभिधेयस्य ।
अक्लिष्टानि पदानि च विभान्ति यस्यामसौ शक्तिः ।।[१७]

मन के समाहित होने पर जिसमें अनेक प्रकार के अर्थों तथा रसमय शब्दों का स्फुरण हो, वह शक्ति है, और यही 'प्रतिभेत्यपरैरुदिता' दूसरों द्वारा प्रतिभा के नाम से पुकारी गयी है ।

सारांशतः हम कह सकते हैं कि प्रतिभा और शक्ति में कोई तात्त्विक अन्तर नहीं है ।

---

१७. काव्यालंकार, १।१५ ।

**प्रतिभा का स्वरूप**

आचार्यों ने प्रतिभा को संस्कार विशेष तथा पुण्य कर्मों एवं दैवी कृपा से उद्भूत 'अन्तःस्फुरण' रूप प्रतिपादित किया है। वस्तुतः प्रतिभा की व्याख्या पर विभिन्न दर्शनों का प्रभाव है। प्रतिभा शब्द का प्रयोग अन्यत्र सहज समुद्भूत ज्ञान के रूप में तथा आगमों में 'पराशक्ति' के रूप में मिलता है। पहले अर्थ में प्रतिभा के दो रूप हैं—

१—सर्वसामान्यगत एवं।

२—ऋषिगत।

'उत्तररामचरित' में ब्रह्मा ने वाल्मीकि के लिये कहा है—

'अव्याहतज्योतिरार्षं ते चक्षुः प्रतिभातु। आद्यः कविरसि'। तुम्हारी आर्ष प्रतिभा इस समय पूर्णतः प्रकट है। सो करो 'रामचरित'। कवि की प्रतिभा यहाँ पर आर्ष कही गयी है। आर्ष ज्ञान का अर्थ है ऋषि का वह ज्ञान, जो योग के प्रयत्न से प्राप्त हुआ है। तात्पर्य यह कि प्रतिभा ज्ञान की वह सामर्थ्य है जिससे योगी जन दृष्ट कारणों के बिना ही सहसा अतीत एवं अनागत वस्तुओं का साक्षात्कार करते हैं। 'वाल्मीकि रामायण' में एक प्रसंग आया है जिसमें कहा गया है कि दैवी कृपा से योग में स्थित होकर महर्षि ने सम्पूर्ण रामचरित को हस्तामलकवत् देखा, तभी वे लोकाभिराम राम के चरित को श्लोकबद्ध करने को तत्पर हुए।[१८]

यह प्रतिभा साधना एवं दैवी कृपा से प्राप्त होती है। 'योगकालतंत्र' में इसे प्रज्ञा भी कहा गया है। न्याय, वैशेषिक एवं वेदान्त में प्रतिभा या आर्षज्ञान पर्याय रूप में ही प्रयुक्त है। भारतीय साहित्यशास्त्रियों ने प्रतिभा, शक्ति और प्रज्ञा को पर्यायवाची मानते हुये इसका स्वरूप-निरूपण संभवतः योगदर्शन में प्रतिपादित 'प्रज्ञा' के आधार पर किया है।

पतंजलि 'सम्प्रज्ञात समाधि' का लक्षण प्रस्तुत करते हुये कहते हैं—

"यस्त्वेकाग्रे चेतसि सद्भूतमर्थं प्रद्योतयति, क्षिणोति च क्लेशान्कर्मबन्धनानि श्लथयति, निरोधमभिमुखं करोति स सम्प्रज्ञातो योग इत्याख्यायते॥"[१९]

---

१८. ततः पश्यति धर्मात्मा तत्सर्वं योगमास्थितः
पुरा यत्तत्र निवृत्तं पाणावामलकं यथा॥६॥
तत्सर्वं तत्त्वतो दृष्ट्वा धर्मेण स महाद्युतिः
अभिरामस्य रामस्य चरितं कर्तुमुद्यतः॥७॥ तृतीय सर्ग, बालकाण्ड

१९. योगभाष्य १।१।

प्रज्ञा एकाग्र चित्त में सदर्थ को प्रकाशित करती है, क्लेश का क्षय करती है, कर्म बन्धन को शिथिल करती है और चित्त को निरोध समाहिति की ओर उन्मुख करती है।

रुद्रट, महिमभट्ट, भट्टतोत, राजशेखर एवं पंडितराज जगन्नाथ प्रभृति आचार्य प्रतिभा को 'स्फुरण' रूप मानकर इसी प्रकार का स्वरूप प्रतिभा का निरूपित करते हैं।

रुद्रट के अनुसार[२०]—

शक्ति उसे कहते हैं जिसके द्वारा सुसमाहित चित्त में निरन्तर अनेक प्रकार के अर्थ स्फुरित होते रहते हैं तथा अविलष्ट अर्थात् शीघ्र ही अर्थ प्रतिपादन में समर्थ पदों का प्रस्फुटन होता है।

महिमभट्ट के अनुसार—

रसानुगुणशब्दार्थचितास्तिमितचेतसः।
क्षणं स्वरूपस्पर्शोत्था प्रज्ञैव प्रतिभा कवेः॥[२१]

जब कवि का चित्त रसानुकूल शब्द अर्थ के चिन्तन में एकाग्र हो जाता है, उस समय क्षण भर के लिये भी पदार्थ के वास्तविक स्वरूप का स्पर्श करते हुये उसकी जो प्रज्ञा स्फुरित होती है, उसी का नाम प्रतिभा है।

भट्टतोत कहते हैं—

प्रज्ञा नवनवोन्मेषशालिनी प्रतिभा मता।
तदनुप्राणनाज्जीवद्वर्णनानिपुणः कविः॥[२२]

नव-नव रूपों का उन्मेष करने वाली प्रज्ञा का नाम है प्रतिभा और ऐसी प्रतिभा से अनुप्राणित सजीव वर्णना में निपुण व्यक्ति का नाम है कवि।

राजशेखर प्रतिभा को परिभाषित करते हुये कहते हैं, "प्रतिभा वह तत्त्व है

---

२०. काव्यालंकार १।१५

२१. व्यक्तिविवेक पृ० ३६०

२२. काव्यानुशासन, हेमचन्द्र में उद्धृत, पृ० ३

जो (काव्योपयोगी) शब्द-राशि, अर्थ-सम्पत्ति, अलंकार पुंज, उक्ति-मार्ग और उस प्रकार की अन्य वस्तुओं को भी प्रतिभासित करती है।'[२३]

अभिनवगुप्त प्रतिभा का स्वरूप वर्णित करते हुये कहते हैं -

'प्रतिभा अपूर्ववस्तुनिर्माणक्षमा प्रज्ञा'

प्रज्ञा, शक्ति एवं प्रतिभा के स्वरूप-विवेचन से यह लक्षित होता है कि प्रतिभा के दो कार्य हैं—एक तो यह कि वह परोक्ष वस्तुओं का भी अपरोक्ष की भाँति साक्षात्कार कर लेती है। यह साक्षात्कार लोकोत्तर होता है। तात्पर्य यह कि कवि की आँखें वस्तु में निहित 'विशेष' का दर्शन कर लेती हैं, जिसे 'अपूर्व' या 'नव नव' जैसे शब्दों द्वारा घोषित किया जाता है। दूसरा कार्य यह है कि कवि की प्रतिभा न केवल 'दर्शन' करती है वरन् 'वर्णन' भी करती है। सुसमाहित चित्त में पदार्थ के वास्तविक एवं नव-नव रूपों का स्फुरण कराना इसी प्रतिभा का कार्य है। प्रतिभा न केवल अर्थ को स्फुरित करती है वरन् उसके वाहक पद को भी। अतः वस्तु के स्वरूप-बोध का अर्थ है, पदार्थ (पद अर्थ) बोध। दर्शन एवं वर्णन की द्विविध शक्तियाँ प्रतिभा से ही अनुस्यूत हैं। आचार्य जगन्नाथ ने भी 'काव्यघटनानुकूलशब्दार्थोपस्थितिः' काव्यघटनानुकूल शब्द एवं अर्थ की उपस्थिति प्रतिभा का ही कार्य उल्लिखित किया है। राजशेखर 'कारयित्री' और 'भावयित्री', को एक ही प्रतिभा के दो भेद मानते हैं, अर्थात् कवि भावक के रूप में दर्शन करता और कारक के रूप में सर्जन करता है। भट्टतोत के प्रस्तुत श्लोक से भी इस कथन की पुष्टि होती है कि दर्शन और वर्णन एक ही प्रतिभा से अनुस्यूत हैं—

नानृषिः कविरित्युक्तं ऋषिश्च किल दर्शनात्
विचित्रभावधर्मांशतत्वप्रख्या च दर्शनम्।
स तत्त्वदर्शनादेव शास्त्रेषु पठितः कविः
दर्शनात् वर्णनाच्चाथ रूढा लोके कविश्रुतिः॥[२४]

तात्पर्य यह कि जो ऋषि न हो वह कवि नहीं हो सकता। ऋषि तो दर्शन से होता है। इसलिये तत्त्व दर्शन के कारण ही वह शास्त्र में कवि कहा गया है। दर्शन एवं वर्णन के कारण ही कवि श्रुति लोक में प्रसिद्ध है।

प्राचीन आचार्यों द्वारा की गयी प्रतिभा की व्याख्या से ऐसा ज्ञात होता है

---

२३. काव्यमीमांसा, चतुर्थ अध्याय।

२४. काव्यानुशासन में उद्धृत पृ० ३१६।

कि उन्होंने सामान्य कवि को दृष्टि में रख कर प्रतिभा का स्वरूप निरूपित नहीं किया वरन् 'महाकवि' को दृष्टिपथ में रख कर किया। उनका कवि ऋषि कोटि का है, तभी तो उसे 'प्रजापति'[२५] की संज्ञा से उन्होंने अभिहित किया है। ये स्पष्टतया कहते हैं कि कवित्व शक्ति एक प्रकार का संस्कार है जो 'प्राक्तनपुण्याभ्यास' के परिपाक से प्राप्त होता है। शक्ति को पुण्य-लब्ध मानते हुये अग्निपुराणकार कहते हैं—

कवित्वं दुर्लभं लोके शक्तिस्तत्र सुदुर्लभा।
व्युत्पत्तिर्दुर्लभा तत्र विवेकस्तत्र दुर्लभः॥

ध्वनिकार आनन्दवर्द्धन कहते हैं—

"येषां सुकवीनां प्राक्तनपुण्याभ्यासपरिपाकवशेन प्रवृत्तिस्तेषां परोपरचितार्थपरिग्रहनिःस्पृहाणां स्वव्यापारो न क्वचिदुपयुज्यते। सैव भगवती सरस्वतीस्वयमभिमतमर्थमाविर्भावयति। एतदेव हि महाकवित्वं महाकवीनामित्योम्॥[२६]"

जिन सुकवियों की प्रवृत्ति पूर्व जन्म के पुण्य और अभ्यास के परिपाक के कारण होती है, दूसरों द्वारा रचित अर्थ के ग्रहण में निःस्पृह सुकवियों को अपना व्यापार कहीं नहीं करना पड़ता। वही भगवती स्वयं अभिमत अर्थ को आविर्भूत करती है। यही महाकवियों का महाकवित्व है।

सारांशतः कहा जा सकता है कि साहित्यिक आचार्यों को प्रतिभा का 'स्वतः स्फुरित' रूप ही मान्य है जो दर्शन एवं वर्णन की द्विविध शक्तियों से युक्त है। 'प्राक्तनाद्यतन' संस्कारों से परिपक्व प्रतिभा को कविशक्ति मानते हुये वे यह मानते हैं कि बिना दैवी कृपा और पुण्य कर्मों के कोई 'सुकवि' या 'महाकवि' नहीं बन सकता। राजशेखर ने 'काव्यमीमांसा' में एक स्थल पर कहा है—

"बुद्धिमत्ता, काव्य एवं उसके अंगभूत विद्याओं का अभ्यास तथा कवियों का उपनिषद् (शक्ति) ये तीनों एक स्थान पर अत्यन्त दुर्लभ है।"

## प्रतिभा : दार्शनिक पृष्ठभूमि

न्याय, वैशेषिक एवं वेदान्त में प्रतिभा या आर्षज्ञान पर्याय रूप में प्रयुक्त है। 'योगकालतंत्र' में इसे प्रज्ञा कहा गया है। व्याकरण दर्शन में प्रज्ञा एवं प्रतिभा दोनों

---

२५. 'अपारे काव्यसंसारे कविरेकः प्रजापतिः' ध्वन्यालोक।

२६. ध्वन्यालोक ४।१७ वृत्ति।

का प्रयोग है और वहाँ उसे 'पश्यन्ती' के स्तर की वस्तु कहा गया है। वैयाकरणों के अनुसार जिससे पदार्थ का प्रतिभान हो वह प्रतिभा है। अंतःकरण की बुद्धि नामक निश्चयात्मिका वृत्ति को उन्होंने प्रतिभा कहा। बौद्ध केवल 'प्रज्ञा' से ही परिचित हैं। जैनों ने भी केवल अवधिज्ञान एवं केवल ज्ञान के रूप में आर्षज्ञान की विवेचना की है। इस प्रकार आर्ष ज्ञान के अर्थ में प्रतिभा की चर्चा सर्वत्र है, रूप चाहे कुछ हो। आगमों में इसका पर्याय 'संवेद' मिलता है तथा प्रतिभा शब्द का प्रयोग 'पराशक्ति' के रूप में हुआ है।

साहित्यशास्त्र में काव्योपयोगी 'प्रतिभा' का विचार दो दर्शनों के प्रकाश में मिलता है - एक तो प्रत्यभिज्ञा दर्शन और दूसरा जैन दर्शन। काश्मीरी आचार्यों ने कहीं-कहीं 'प्रत्यभिज्ञा दर्शन' के अनुसार प्रतिभा का विमर्श किया है। अभिनवगुप्त 'लोचन' में कहते हैं—

यदुन्मीलनशक्त्यैव विश्वमुन्मीलति क्षणात्।
स्वात्मायतनविश्रान्तां तां वन्दे प्रतिभां शिवाम्॥

उस ज्ञानात्मिका, विमर्श रूप शिवा (शक्ति तत्व) की वन्दना करता हूँ, जिसके उन्मीलित होते-होते सारा विश्व उन्मीलित हो जाता है। व्याख्याकारों ने इस श्लोक की व्याख्या कवि-प्रतिभा परक भी की है। उनके अनुसार कवि यहाँ उस प्रतिभा को नमस्कार करता है, जिसके उन्मीलित होते ही सारा विश्व प्रतिक्षण नवीन-नवीन छाया से मंडित होकर कुछ और ही दृष्टिगोचर होने लगता है। यह प्रतिभा-शक्ति आत्मा में ही मूलतः वासना के रूप में स्थित है। उसी का उद्बुद्ध रूप प्रतिभा है। 'स्वात्मायतन' का व्याख्यान अभिनवभारती में इस प्रकार मिलता है —

"कवेरपि स्वहृदयायतनसततोदितप्रतिभाभिधानपरवाग्देवतानुग्रहोत्थितविचित्रापूर्वार्थनिर्माणशक्तिशालिनः प्रजापतेरिव कामजनितगतः"[२७]

अपने हृदय मन्दिर में निरन्तर प्रकाशमान प्रतिभा रूप, वाग्देवता के अनुग्रह से प्राप्त, नाना प्रकार के लोकोत्तर (अपूर्व) अर्थों की रचना करने की शक्ति रखने वाले और प्रजापति के समान अपनी इच्छानुसार (काव्य) जगत की रचना करने वाले कवि के लिये भी नाट्य की वर्जनीयता का प्रश्न नहीं उठाया जा सकता। यहाँ प्रतिभा का आवास कवि का अन्तःकरण कहा गया है। जिस प्रकार शिव के साथ शक्ति अवस्थित है, उसी प्रकार कवि के साथ प्रतिभा। प्रतिभा के ही उन्मीलन से नवीन काव्य-जगत् का निर्माण होता है।

---

२७. अभिनवभारती, प्रथम अध्याय, कारिका १।

महिमभट्ट ने प्रतिभा को शिव का तीसरा नेत्र कहा है। ये मानते हैं कि "प्रतिभा कवि की वह प्रज्ञा है, जो वस्तुमात्र के प्रत्यक्षायमाण स्वरूप का स्पर्श करती हुई स्फुरित होती रहती है और प्रज्ञा भी कवि की वही है, जो रसोपयोगी शब्दार्थ की चिन्तना में एकतान है। यह प्रज्ञा भगवान चन्द्रमौलि की वह तीसरी आँख है, जिससे वे निखिल त्रैकालिक पदार्थों का साक्षात्कार करते हैं।"[२८]

जैन दर्शन के अनुयायियों में हेमचन्द्र और वाग्भट्ट का नाम उल्लेखनीय है। इन लोगों ने प्रतिभा का स्वरूप अपने दर्शन के अनुसार स्थिर किया है। हेमचन्द्र ने माना है कि प्रत्येक जीव निसर्गतः अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन एवं अनन्त सामर्थ्य आदि सद्गुणों से सम्पन्न है, परन्तु जीवों के शुभाशुभ कर्म उसके स्वरूप पर आवरण डाले रहते हैं। शुभ कार्यों के अनुष्ठान से इस आवरण का नाश हो जाता है तथा प्रतिभा का उन्मेष होता है। इन्होंने प्रतिभा के दो भेद माने हैं—

१ सहजा और।

२—उत्पाद्या।

प्रतिभा का स्वरूप इनके मत से नव-नवोल्लेखशालिनी है तथा 'सहजा' प्रतिभा का उन्मेष असदाचरण के अभाव से तथा 'व्युत्पाद्या' का सदाचरण द्वारा आवरण के नाश से होता है।

वाग्भट्ट भी प्रतिभा का इसी प्रकार का विवेचन उपस्थापित करते हैं। केवल सहजा के लिये उनका संशोधन यह है कि 'एतामपि वयं कर्मक्षयहेतुकामेव मन्यामहे' इसका भी उन्मेष कर्मक्षय होने पर ही होता है।

विभिन्न दार्शनिक मान्यताओं के आलोक में प्रतिभा का स्वरूप विवेचित करने पर हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि इसकी व्याख्या दो धरातलों पर सम्भव है—

१—पारमार्थिक तथा।

२—व्यावहारिक।

पारमार्थिक धरातल पर ब्रह्म की स्पन्दमय शक्ति ही प्रतिभा है, क्योंकि मूल तत्त्व में स्पन्दन होने से ही जगत् का निर्माण एवं ध्वंस होता है, और वही संसार

---

२८. व्यक्तिविवेक, द्वितीय उद्योत, पृ० ३६०।

का मूल है । वैयाकरणों के ब्रह्म वाचक शब्द का अर्थ भी यही प्रतिभा है । व्यावहारिक धरातल पर कवि की शक्ति प्रतिभा है, क्योंकि इसी के आधार पर वह अपूर्व वस्तुओं का दर्शन एवं नवीन वस्तुओं का सृजन करता है । इस प्रकार कहा जा सकता है कि जन्मान्तरीय संस्कारों से प्राप्त प्रतिभा अंतश्चेतना की वह शक्ति है जिसके द्वारा अपूर्व अर्थ का भान एवं नवीन वस्तु का सृजन होता है तथा व्युत्पत्ति एवं अभ्यास द्वारा जिसे प्रौढ किया जा सकता है ।



# पारस्करगृह्यसूत्र के रचयिता का विचार

डॉ० ओम्प्रकाश पाण्डेय

हरदोई

PGS—The only *gṛhyasūtra* of *Śukla Yajurveda*, is a work on ceremonies and their rules relating to family or domestic affairs. The authorship of the said *gṛhyasūtra* has been critically examined in this paper.

पारस्कर गृह्यसूत्र शुक्लयजुर्वेद का एकमात्र गृह्यसूत्र है। उसकी व्याप्ति सम्पूर्ण उत्तर भारत के साथ दक्षिण भारत के कुछ भागों में भी है। परम्परा इसके प्रणयन का श्रेय आचार्य पारस्कर को देती है, किन्तु कतिपय आधुनिक विद्वानों ने इसके विपरीत विचार व्यक्त किये हैं। पारस्कर गृह्यसूत्र के भाष्यकारों ने कहीं-कहीं इसे 'कातीय गृह्यसूत्र' भी कहा है, इसके आधार पर कुछ इसे कात्यायन-प्रणीत मानने के पक्ष में हैं। ओल्डेनवर्ग ने तो अत्यन्त स्पष्ट शब्दों में इसे कात्यायन श्रौतसूत्र का परिशिष्ट बतलाया है।[1] 'पारस्कर' की फिर क्या सार्थकता है? इस विषय में वे मौन हैं। पारस्कर नामक व्यक्ति के अस्तित्व के विरोध में प्रमाण-स्वरूप यह कहा जाता है कि अष्टाध्यायी में यह नाम व्यक्तिवाचक रूप में नहीं आया है। अष्टाध्यायीगत 'पारस्करप्रभृतीनि संज्ञायाम्'[2] सूत्र के आधार पर प्रो० कीथ[3] ने यह विचार व्यक्त किया था कि इसमें पाणिनि ने पारस्कर गृह्यसूत्र के रचयिता की ओर संकेत किया है; किन्तु विरोधी विद्वानों का कथन है कि इसमें पारस्कर नामक किसी

---

१. Sacred Books of the East XXIX, 264.

२. अष्टाध्यायी, ६-१-१५७.

३. तैत्तिरीय संहिता की भूमिका।

व्यक्ति का उल्लेख नहीं है। प्रमाणस्वरूप उन्होंने ऋक्तन्त्र[४] और व्याकरण महाभाष्य[५] के वे अंश उद्धृत किये, जिनमें 'पारस्कर' का अभिप्राय क्रमशः पर्वत और देश बताया गया है। काशिका भी इससे सहमत प्रतीत होती है। डॉ० वा० श० अग्रवाल के मत से[६] पारस्कर संभवतः सिन्ध का पूर्वी जिला 'थर पारकर' है। 'थर' रेगिस्तानवाची 'थल' का सिन्धी भाषागत रूप है। तदनुसार कच्छ के इरिण या रन्न प्रदेश के उत्तर का समस्त भूभाग पारकर कहलाता था।

किन्तु हमारे विचार से उपर्युक्त पाणिनीय सूत्र से इस तथ्य का निषेध नहीं होता कि पारस्कर किसी व्यक्ति-विशेष का नाम था। पाणिनि के अभिमतार्थ तक पहुँचने के लिये यह आवश्यक है कि उक्त सूत्र के पूर्वापर अन्य सूत्रों पर भी विचार किया जाये। तत्पूर्ववर्ती ४ सूत्र ये हैं—

(१) प्रस्कण्व हरिश्चन्द्रावृषी (अष्टा० ६.१.१५३); (२) मस्करमस्करिणौ वेणुपरिव्राजकयोः (वही ६.१.१५४); (३) कास्तीराजस्तुन्दे नगरे (वही ६.१.१५५); (४) कारस्करो वृक्षः (वही, ६.१.१५६)।

इनमें उल्लिखित शब्द जिन-जिन पदार्थों के वाचक हैं, उनका उल्लेख स्वयं सूत्रकार ने कर दिया है, जैसे प्रस्कण्व और हरिश्चन्द्र—ये ऋषि नाम हैं; कास्तीर और अजस्तुन्द ये नगरों के नाम हैं। कारस्कर किसी वृक्ष का नाम है, किन्तु 'पारस्कर' के साथ सूत्रकार ने ऐसा कोई उल्लेख नहीं किया; वहाँ वे केवल 'संज्ञायाम्' ही कह कर रुक गये। इसका अभिप्राय यही हो सकता है कि पाणिनि इसे किसी एक वस्तु का नाम नहीं मानते थे। यह अनेक पदार्थों का वाचक रहा होगा। पर्वत और देश (प्रदेश) के साथ ही व्यक्ति विशेष का भी यह ज्ञापक रहा होगा। यह निपातन है। 'सिद्धान्त कौमुदी-वृत्ति' भी इसे 'निपातन नाम' कहती है—'एतानि सुसट्कानि निपात्यन्ते नाम्नि।'

इसके अतिरिक्त अन्य प्रमाणों से भी यह ज्ञात होता है कि पाणिनीय परम्परा किसी व्यक्ति का पारस्कर नाम होने के विरुद्ध नहीं है। 'ब्राह्मणो जानपदाख्यायाम्' (अष्टा० ५.४.१०४) प्रभृति पाणिनीय सूत्रों से ज्ञात होता है कि भिन्न-भिन्न स्थानों पर बस जाने के कारण ब्राह्मणों व जनपद-वाचक पृथक्-पृथक् नामकरण की परम्परा

---

४. ऋक्तन्त्रम्, ४-५-१०.

५. महाभाष्य, ६-१-१५७ वें सूत्र पर भाष्य.

६. पाणिनिकालीन भारतवर्ष, पृष्ठ ६६, प्रथम संस्करण.

चल पड़ी थी। डॉ० वा० श० अग्रवाल ने भी इससे अपनी सहमति व्यक्त की है कि जनपदों के अनुसार ब्राह्मणों के नामों की प्रवृत्ति स्वयं पाणिनि के ही काल में विकसित होने लगी थी। केवल इतना ही नहीं, अन्य नामों की तुलना में स्थानवाची नामों से बनने वाले व्यक्ति-नाम या विशेषणों का प्रचलन अधिक हो चला था।

जहाँ तक पाणिनि और पारस्कर के मध्य सांस्कृतिक भिन्नता की बात है, वैसी भिन्नता तो दो गृह्यसूत्रों के मध्य में ही मिल जाती है। इसका आधार क्षेत्रीय प्रचलन है।

यदि यह भी मान लिया जाये कि पाणिनि ने अपने उपर्युक्त 'पारस्करप्रभृतीनि संज्ञायाम्' सूत्र में गृह्यसूत्र प्रणेता का स्पष्ट उल्लेख नहीं किया है, तब भी इस संभावना का निराकरण नहीं किया जा सकता कि उनसे पहले या उनके समकालिक पारस्कर नामक किसी व्यक्ति विशेष का अस्तित्व था और उसी ने प्रस्तुत गृह्यसूत्र का प्रणयन किया। इस सन्दर्भ में पहली बात तो यह कि पाणिनि के समक्ष गृह्यसूत्रकारों का परिचय प्रस्तुत करने का लक्ष्य नहीं था। वे तो व्याकरण की विभिन्न प्रक्रियाओं का ज्ञानमात्र अपने पाठकों को कराना चाहते थे। सभी पूर्ववर्ती वैयाकरणों, शब्द-शास्त्रियों, नैरुक्तों और प्रातिशाख्यकारों के नाम भी तो अष्टाध्यायी में नहीं मिलते। दूसरी बात यह कि वैयाकरण की दृष्टि प्रधानतया शब्द या धातु के रूपात्मक पक्ष पर अधिक केन्द्रित रहती है। अर्थ पर विचार करते समय वह उसके प्रातिपदिक या नित्यार्थ पर विशेष बल देता है। शब्दों का व्यक्तिवाचकत्व नित्य नहीं है। फिर एक ही साथ कई व्यक्तियों का नामकरण भिन्न-भिन्न स्थानों पर एक ही शब्द से हो सकता है। वैयाकरण उस पद पर विचार करते समय केवल यौगिक अर्थ पर ही अधिक ध्यान देगा। नदी, पर्वत, प्रदेश आदि भी व्यक्ति की तुलना में अधिक स्थायी हैं, इसलिये उनका भी आपेक्षिक दृष्टि से अधिक महत्त्व है। गंगा, यमुना, कैलाश, विन्ध्य आदि के नाम पर व्यक्तियों के नाम हो सकते हैं किन्तु व्याकरण या कोशग्रन्थों में कहीं भी ऐसा उल्लेख नहीं मिलता कि अमुक पिता के पुत्र का नाम कैलाश है। व्यक्ति आनन्त्य के कारण ऐसा सम्भव ही नहीं है।

अतः यह निश्चित हो जाने पर कि उक्त पाणिनीय सूत्र से पारस्कर नामक किसी व्यक्ति का अस्तित्व बाधित नहीं होता, परम्परा पर भी दृष्टिपात आवश्यक है।

पारस्कर गृह्यसूत्र पर भाष्यों, पद्धतियों और अन्य तत्परक ग्रन्थों की एक सुदीर्घ शृङ्खला प्राप्त होती है, जिसके पीछे कर्मकाण्ड की घनीभूत परम्परा रही है। यह परम्परा ऐतिहासिक दृष्टि से भी अनुपेक्षणीय है क्योंकि प्राचीन भाष्यकारों

ने अपने सम्प्रदाय और शाखानुसार गुरुमुख से गृह्यसूत्रान्तर्गत सामग्री का सैद्धान्तिक और व्यावहारिक अध्ययन-अनुभव के अनन्तर ही व्याख्यान किया होगा। इस सन्दर्भ में सभी प्रमुख भाष्यकारों ने प्रकृत गृह्यसूत्र को पारस्कर प्रणीत ही बतलाया है यथा—

कर्क—

पारस्करगृह्यकृतस्मार्तसूत्रव्याख्या गुरूक्तितः ।
कर्कोपाध्यायकेनेयं तेने नत्वा जगद्गुरुम् ।।

हरिहर—

पारस्करकृते गृह्यसूत्रे व्याख्यानपूर्विकाम् ।
प्रयोगपद्धतिं कुर्व वासुदेवादिसम्मताम् ।।

जयराम और गदाधर ने यद्यपि ऐसा कोई उल्लेख नहीं किया है, तथापि विरोधी वचनों के न मिलने से उन्हें भी कर्क से सहमत ही समझना उपयुक्त है।

विश्वनाथ ने तो सूत्रकार आचार्य को भूत-भविष्यद्रष्टा तथा सूक्ष्मदर्शी भी कहा है—'कथं वाऽतीतानागतद्रष्टा आचार्यः सूक्ष्मदर्शी मांसलधीसापेक्षं वदेत् ।' ग्रन्थान्त में उनका कथन है—

'पारस्करस्य गृह्यस्य पञ्चखण्डावशिष्टकम् ।'

निष्कर्ष यह कि पारस्कर को ही इस गृह्यसूत्र का रचयिता मानना उचित है। कात्यायन निःसन्देह शुक्ल यजुर्वेद के प्रमुख रूप से मान्य आचार्य रहे हैं, उनके श्रौतसूत्र की परम्परा में ही शाखानुयायियों ने अतिशीघ्र पारस्कर प्रणीत गृह्यसूत्र को भी ग्रहण कर लिया। 'कातीय' विशेषण का भी यही अभिप्राय है।

# भगवान् बुद्ध का *धर्मनगर**

वैद्यनाथ लाभ

दिल्ली

The Bauddha preceptor Nagasena disproves the doubts raised by Milinda on the authenticity of Buddha's very existence. The author in this paper throws light on the allegory presented by Nagasena regarding the architectural plan of Buddha's *dhammanagara* (dharmanagara), referred to in the fifth chapter of *Milndapañha.*

भगवान् बुद्ध के धर्मनगर का उल्लेख पालि अनुपिटक काल के प्रसिद्ध व लोकप्रिय ग्रन्थ "मिलिन्दपञ्ह" के पञ्चम अध्याय "अनुमानपञ्ह" में हमें उपलब्ध होता है। बुद्ध के पाँच सौ वर्षों के अन्तराल में लोकमानस में उद्भूत बुद्ध के अस्तित्वविषयक सन्देहों का उद्गीरण इण्डो-ग्रीक राजा मिनाण्डर (जिसे प्रस्तुत ग्रन्थ में "मिलिन्द" के नाम से अभिहित किया गया है) के मुख से तथा उनका निराकरण बौद्ध आचार्य नागसेन के द्वारा किया गया है और उसी के परिणाम-स्वरूप भगवान् बुद्ध का धम्मनगर (सं०—धर्मनगर) हमारे समक्ष उद्घाटित हुआ है।

---

* ऑल इण्डिया ओरिएण्टल कॉन्फ्रेन्स (३२वें अधिवेशन), नवम्बर १९८५, गुजरात विश्वविद्यालय अहमदाबाद में प्रस्तुत।

नागसेन बुद्ध के अस्तित्व की सत्यता को सिद्ध करने के लिए अनुमान को ही आधार बनाते हैं और सामान्य नगरों की रचना, उनमें बसने वाले विभिन्न जाति, वर्ण, व्यवसाय, शिल्प आदि को अपनाने वाले नागरिकों तथा उनकी प्रशासन-व्यवस्था से बुद्धोपदेश का सादृश्य स्थापित करते हैं।

## धर्मनगर की स्थापत्य योजना

किसी नगर को सुव्यवस्थित ढंग से बसाने के उद्देश्य से नगरशिल्पी सर्वप्रथम एक सुरक्षित व उपयुक्त स्थान की खोज करता है जो कि विभिन्न प्रकार के उपद्रवों (यथा चोरी-डकैती, बाढ़, गृहदाह आदि), भयों व आशंकाओं से मुक्त हों। उपर्युक्त दृष्टिकोणों से स्थान की उपयुक्तता का परीक्षण करने के उपरान्त, वह उसे अच्छी तरह स्वच्छ करवा कर, कण्टककुशादि को हटवा कर, उसे पूर्णतया समतल करवाता है। तदुपरान्त, वह नगर का एक स्पष्ट मानचित्र बनाता है तथा तदनुसार उस स्वच्छीकृत भूमि को विभिन्न भागों में विभक्त कर, उसके परितः परिखा तथा प्राकार, दृढ गोपुर, उच्च अट्टालिकाएँ, पृथक्-पृथक् चतुष्पथ व उद्यान, स्वच्छ राजमार्ग व अन्य मार्ग, बीच-बीच में आपणों की पंक्तियां, विश्रामस्थल, तडाग, पुष्करिणी, कूप, देवस्थल आदि से प्रतिमण्डित व सभी प्रकार से दोषरहित नगर को सुव्यवस्थित करता है।

एक कुशल नगरशिल्पी की भाँति बुद्ध भी अपने धर्मनगर की स्थापना के मार्ग में कण्टकों व पाषाणों के सदृश मार व उसके सैनिकों को पराजित कर, मिथ्यादृष्टिरूपी जाल को छिन्न-भिन्न कर, अविद्यारूपी अन्धकार को विद्या व धर्मरूपी उल्का (मशाल) के सहयोग से नष्ट कर देते हैं। ऐसा करने से धर्मनगर स्थापना के लिए चयित भूमि पूर्णतः निरुपद्रव, निष्कण्टक, विघ्नरहित व दोषमुक्त हो जाती है। बुद्ध यतः सर्वज्ञ व संग्रामविजयी हैं, अतः वे एक आदर्श नगर का मानचित्र तैयार करते हैं, एक ऐसे नगर का जो कि सर्वथा दोषमुक्त, अनाविल और पवित्र है, जिसके निवासी सदैव धर्मानुरागी व परहितकारी हैं।

बुद्ध के इस धर्मनगर के परितः शील का उच्च प्राकार है जिसके चलते शत्रुओं के आक्रमण से नगर तथा नगर के निवासी सुरक्षित रहते हैं। किसी भवन के निर्माण हेतु आधारस्वरूप प्रतिष्ठित शिला की भाँति ही आध्यात्मिक जीवनरूपी भवन का आधार शील है। इसी से कहा भी गया है—"सिला अत्थेन सीलं", "सीलन अत्थेन सीलं" इत्यादि। "मिलिन्दपञ्ह" के रचनाकार ने भी शील का लक्षण बतलाते हुए लिखा है—"पतिट्ठानलक्खणं, महाराज, सीलं सब्बेसं कुसलानं

धम्मानं।"[1] इसके अनुसार, जितने भी कुशल धर्म (यथा-इन्द्रिय, बल, बोध्यङ्ग, आष्टाङ्गिक मार्ग, स्मृत्युपस्थान सम्यक् प्रधान, ध्यान, विमोक्ष, समाधि, समापत्ति आदि) हैं, वे सभी शील पर ही प्रतिष्ठित हैं। 'संयुत्तनिकाय" में भी बहुलतया चर्चा हुई है। शील का आचार्य बुद्धघोष ने भी "विसुद्धिमग्ग" के आरम्भ में ही उल्लेख कर शील की महत्ता को प्रतिष्ठापित किया है—

"सीले पतिटठाय नरो सपञ्ञो, चितं पञ्ञं च भावयं।
आतापी निपको भिक्खु, सो इमं विजटये जटं" ति।।"

ऐसी स्थिति में यदि धर्मनगर के प्राकार सील से निर्मित हैं तो अकुशल धर्म जैसे शत्रु इससे आवृत्त व सुरक्षित किए गए लोगों को कभी प्रभावित नहीं कर सकते।

धर्मनगर की रचना के क्रम में इसके शिल्प की दूसरी विशिष्टता शील के प्रकार के परितः खुदी हुई 'ह्री' की परिखा है, जो कि बाह्य आक्रमणकारियों को नगर के प्राकार तक भी पहुँचने से रोकती है। "हिरीयति कायदुच्चरिता दीहि जिगुच्छतीति हिरी[2], अर्थात् जो कायिक दुष्कर्मादि से घृणा करती है वह 'ह्री' है, इसका लक्षण है पाप से घृणा करना। चित्त में 'ह्री' की उपस्थिति से पापमूलक प्रवृत्तियाँ विकसित नहीं हो सकतीं।

प्राचीनकाल में नगर को सुरक्षित रखने के उद्देश्य से प्राचीरबद्ध करने के उपरान्त उसके परितः परिखा खोद दी जाती थी, जिसमें विपुल मात्रा में जल तथा जल में विषैले सर्पादि छोड़ दिए जाते थे, और आक्रमणकारियों को उनका शिकार होना पड़ता था। इसी प्रकार, ह्री धर्मपथ के अनुरागी और शीलव्रती व्यक्ति की, पापों या दुष्कर्मों के करने से, रक्षा करती है।

धर्मनगर का द्वारकोष्ठक ज्ञान से निर्मित है। इसकी स्थिति नगरद्वार के ऊपर होती है, जिसमें बैठकर प्रहरी अपनी सतर्क दृष्टि से चारों ओर देखता रहता है तथा नगर में प्रवेश करने वाले शत्रुओं व मित्रों की पहचान करता रहता है।

---

१. मिलिन्दपञ्हपालि, सम्पादक—द्वारिकादास शास्त्री, बौद्ध भारती, वाराणसी, पृ०—२५।

२. अभिधम्मत्थसङ्गहो विभावनी टीका सम्पा० भदन्त रेवतधर्म शास्त्री, बौद्ध स्वाध्याय सत्र, वाराणसी, पृ० ४६

ज्ञान का तात्पर्य प्रज्ञा से है[३], जिसका लक्षण है अज्ञानान्धकार को छेदकर सत्य की तह तक पहुँचना तथा सत्य को प्रकाशित करना।[४] अविद्यारूपी अन्धकार के विनष्ट हो जाने से चारों आर्यसत्य स्पष्टतः दृष्टिगोचर होने लगते हैं और योगावचर "अनित्य, दुःख व अनात्म"—वस्तुओं के स्वरूप के इन तीनों लक्षणों को भली भाँति जान व समझ लेता है। ज्ञान की सहायता से व्यक्ति अपने चरित्र व्यक्तित्व व चित्त के ऊर्ध्वमुखी विकास में सहायक व विरोधी तत्वों को सरलता से समझ व परख सकता है।

नगर-द्वार पर बने द्वारकोष्ठक का कोई अर्थ नहीं रह जायेगा यदि उसमें आगन्तुकों पर ध्यान रखने के लिए द्वारपाल तत्परता से स्थित न हों। अपने नियत स्थान से बिना विचलित हुए, नगर में प्रविष्ट होने वाले प्रत्येक व्यक्ति पर वह जागरूक दृष्टि रखता है। धर्मनगर की रक्षा के लिए बुद्ध ने "स्मृति" को द्वारपाल नियुक्त किया है। स्मृतिवान् पुरुष सीखी गई बातों व सद्शिक्षाओं को सदैव स्मरण रखता है। उससे यह अपेक्षा की जाती है कि वह निरन्तर काया को काया, वेदना को वेदना, चित्त को चित्त तथा धर्म को धर्म के ही रूप में देखे। स्मृतिरूपी द्वारपाल जब ज्ञाननिर्मित द्वारकोष्ठक में स्थित होकर प्रहरी का कार्य करता है तो फिर सेवितव्य, वाञ्छित व कुशल धर्म ही अन्दर प्रविष्ट हो पाते हैं, असेवितव्य, अवाञ्छित व अकुशल धर्म प्रवेश पाने से वञ्चित रह जाते हैं।

नगरद्वार के सम्मुख नगरशिल्पी ने श्रद्धा का स्तम्भ भी निर्मित किया है। अपने स्थान पर अविचलित भाव से स्थित यह स्थिर स्तम्भ नगरनिवासियों के चित्त में सद्धर्म के प्रति अडिग व गहन श्रद्धा का द्योतक है।

नगर में वीर्य की बृहदाकार अट्टालिकाएँ भी निर्मित हैं। वीर्य का लक्षण दृढ़ करना है और जिन पुण्य धर्मों को यह दृढ़ कर देता है वे कभी भी अपने स्थान से स्खलित नहीं होते, बल्कि अडिग रहते हैं।[५] सुत्तनिपात[६] में आध्यात्मिक कृषि के सन्दर्भ में बुद्ध ने वीर्य को अपना वृषभ बतलाया है—"विरियं मे धुरधोरय्हं....।"

---

३. "यञ्ञेव ञाणं सा येव पञ्ञा"; मिलिन्दपञ्हपालि, पृ० ३२.

४. "छेदनलक्खणा पञ्ञा" ति। अपि च ओभासनलक्खणा पञ्ञा "ति।" मिलिन्दपञ्हपालि, पृ० ३०.

५. "उपत्थम्भनलक्खणं विरियं। विरियुपत्थम्भिता सब्बे कुसला धम्मा न परिहायन्ती "ति।" वही, पृ० २८.

६. कसिभारद्वाजसुत्त.

वीर्य एक शक्ति है, आध्यात्मिक क्षेत्र में उन्नति के लिए व्यक्ति के अन्दर बल और उत्साह भरने वाला एक कारक है। धर्मनगर की अट्टालिकाएँ वीर्य से निर्मित होने के कारण वहाँ के निवासी चारित्रिक उन्नयन व परिशुद्धि के लिए स्वतः सबल और उत्साहपूर्ण होते हैं।

सूत्रान्तों (सुत्तन्त) अथवा धर्मोपदेश के सूत्रों का चच्चर (संस्कृत-"चत्वर") भी धर्मनगर में दृष्ट होता है। "चच्चर" शब्द के विभिन्न अर्थ प्राप्त होते हैं, यथा–रिज डेविड्स[७] तथा चाइल्डर्स[८] के अनुसार, चतुष्कोणीय स्थान, वर्ग, आङ्गन, चौरास्ता आदि; भिक्षु जगदीश काश्यप[९] के अनुसार, उद्यान। सूत्रान्तों के चत्वर की भाँति ही धर्मनगर में अभिधर्म का चतुष्क भी निर्मित है, जहाँ स्मृत्युपस्थान के मार्ग आकर मिलते हैं।

"विनय" बौद्ध संघ का संविधान है, उसके जीवन का आधार है, उसके शरीर का मेरुदण्ड। इसमें करणीय-अकरणीय धर्मों का विश्लेषण है, तथा किए गए अपराधों के लिए दण्डादि की व्यवस्था भी है। अतः विनय का न्यायालय धर्मनगर में होना स्वाभाविक व सर्वथा न्यायसंगत ही है।

वीथियाँ स्मृत्युपस्थान की निर्मित हैं। बौद्ध दर्शन में चार स्मृत्युपस्थान माने गये हैं—कायानुपश्यना, वेदनानुपश्यना, चित्तानुपश्यना, तथा धर्मानुपश्यना।[१०] स्मृत्युपस्थान की ये वीथियाँ व्यक्ति को काय, वेदना, चित्त तथा धर्म के वास्तविक स्वरूपों से परिचित कराती हुई उन विभिन्न मार्गों से समाधि की श्रेष्ठ अवस्था तक ले जाती हैं।

## धर्मनगर का बाजार (आपण)

सामान्य नगरों की भाँति धर्मनगर में भी वहाँ के नागरिकों के उपभोग हेतु विभिन्न प्रकार की वस्तुओं के आपण स्मृत्युपस्थान की वीथियों के दोनों ओर सुसज्जित हैं, यथा–विभिन्न प्रकार की संज्ञाओं (अनित्य, अशुभ, आदीनव, प्रहाण

---

७. पालि-इंगलिश डिक्शनरी, पृ० २७०

८. डिक्शनरी ऑफ द पालि लैंग्वेज, पृ० ९७.

९. मिलिन्दप्रश्न (मिलिन्दपञ्ह का हिन्दी अनुवाद).

१०. मज्झिमनिकाय (सतिपट्ठानसुत्त).

आदि) रूपी पुष्पों के आपण; शीलरूपी सुगन्धि के आपण; स्रोतापत्तिफल, सकृदागामी-फल, अनागामीफल, अर्हत्फल, अप्रणिहितफल, समापत्तिफल आदि फलों के आपण; चार आर्यसत्यों के रूप में विषहर भैषज्य के आपण; चार स्मृत्युपस्थान, चार सम्यक् प्रधान, चार ऋद्धिपाद, पाँच इन्द्रियां, पाँच बल, सात बोध्यंग तथा आष्टाङ्गिक मार्गरूपी औषधि के आपण; कायगतास्मृतिरूपी अमृत का आपण; शील, समाधि, प्रज्ञा, विमुक्ति, विमुक्तिज्ञानदर्शन, प्रतिसंविद, बोध्यङ्ग आदि रत्नों के आपण; तथा नवाङ्गयुक्त बुद्धवचन, उनकी शरीरधातु, चैत्य तथा संघरत्न आदि सामान्य वस्तुओं के आपण इत्यादि ।

इन विभिन्न प्रकार की सम्पत्तियों (वस्तुओं) का क्रय करने के लिए शील का अनुपालन तथा सत्कर्म का संचय बहुत आवश्यक है, क्योंकि ये ही इन वस्तुओं के क्रय के लिए उचित मूल्य हैं । इनका अनुपालन जितना निष्ठा व लगन से किया जाय, पालनकर्ता के चित्त का परिष्कार उतना ही अधिक होता है, उसके नैतिक व चारित्रिक बल में उतनी ही अधिक वृद्धि होती है तथा धर्मनगर के आपणों से वस्तुएँ क्रय करने के लिए मूल्य का संचय होता जाता है ।

## धर्मनगर-विहारी

सामान्य नगरों की भाँति धर्मनगर में भी विभिन्न स्वभाव, गुण, विशेषता आदि से सम्पन्न लोग रहते हैं । यद्यपि ग्रन्थ की उपलब्ध सामग्री के आधार पर समाज में उन्हें प्राप्त स्थिति एवं उनके कार्यों के बारे में कुछ अधिक पता नहीं चल पाता, तथापि कम-से-कम इतना तो स्पष्ट हो ही जाता है कि चूंकि वे धर्मनगर के निवासी हैं, अतः उनके हर कार्य के मूल में धर्मोद्देश्य निहित रहता है । अस्तु, ये निवासी हैं—

**"सुत्तन्तिका"**, अर्थात् ऐसे लोग जो सुत्तपिटक को जानने और समझने में पारङ्गत हैं; **"वेनयिका"**, अर्थात् बौद्धशासन के संविधानस्वरूप विनयपिटक को जानने व समझने में पारङ्गत लोग; **"अभिधम्मिका"**, अर्थात् अभिधम्मपिटक के ज्ञान में पण्डित; **"धम्मकथिका"**, अर्थात् बुद्धोपदिष्ट तीनों पिटकों को सरल, सुबोध तथा सरस बनाकर जनमध्य वितरण करने वाले लोग; **"जातकभाणका"**, अर्थात् जातक कथाओं के जानकार तथा उनके अर्थ, उद्देश्य, व आदर्शों को सरल तथा बोधगम्य शैली में जनमध्य प्रसारित करने वाले लोग; **'दीघभाणका"** अर्थात् दीघ-निकाय के सूत्रों का अनुशीलन कर लोगों के बीच सरल, सुबोध ढंग से उसमें निहित आदर्शों का वाचन करने वाले व्यक्ति; **"मज्झिमभाणका"** अर्थात् मज्झिमनिकाय के

सूत्रों का अध्ययन कर उनके आदर्शों का जनमध्य वाचन करने वाले; इसी प्रकार "संयुत्तभाणका", अङ्गुत्तरभाणका", तथा "खुद्दकभाणका" अर्थात् **संयुक्तनिकाय अङ्गुत्तरनिकाय** तथा **खुद्दकनिकाय** के ज्ञाता तथा जनसामान्य के मध्य उनका वाचन करने वाले लोग धर्मनगर में विहार करते हैं।

इसके अतिरिक्त वहाँ **"सीलसम्पन्ना"**, अर्थात् विभिन्न प्रकार के शीलों का पालन करने वाले; **"समाधिसम्पन्ना"**, अर्थात् समाधि की भावना करने वाले; **"पञ्ञासम्पन्ना"**, अर्थात् सत्य तथा संसार के त्रिलक्षणों को जानने वाले; **"बोज्झङ्ग-भावनारता"**, अर्थात् सात बोध्यङ्गों के अभ्यास में संलग्न; **"विपस्सका"**, अर्थात् सम्यक् रूप से देखने या अन्तर्वेक्षण का अभ्यास करने वाले; **"सदत्थमनुयुता"** अर्थात् सदर्थ (जो पारम्परिक रूप से निर्वाण का गमक है) की प्राप्ति के लिए अनुयुक्तः विभिन्न प्रकार के **धुताङ्गधारीगण**; **"पटिपन्नका"** अर्थात् निर्वाणोन्मुख मार्ग (स्रोतापत्ति, सकृदागामी, अनागामी व अर्हत्) पर आरूढ़लोग; **"फलट्ठा"** अर्थात् निर्वाणगामी मार्ग के चारों या उनमें से एक या कुछेक फलों को प्राप्त करने वाले; **"सेक्खा"**, अर्थात् जिन्हें परम ज्ञान की प्राप्ति अभी नहीं हुई है और वे इसे सीखने व जानने के प्रयास में संलग्न हैं; स्रोतापन्न, सकृदागामी, अनागामी व अर्हत्; **"तेविज्जा"**, तीन प्रकार की विद्याओं[११] से सम्पन्न व उनमें निपुण लोग; **"छलभिञ्ञा"** अर्थात् छः प्रकार की अभिज्ञाओं[१२] से सम्पन्न लोग; **"इद्धिमन्तो"**, अर्थात् आठ प्रकार की ऋद्धियों को प्राप्त; **"पञ्ञायपारमिगता"**, अर्थात् ऐसे लोग जिन्होंने प्रज्ञापारमिता का परिपूरण कर लिया है।

धर्मनगर में निवास करने वाले उपर्युक्त नागरिकों के नाम, गुण व उनके कार्यों को देखते हुए ऐसा स्पष्ट आभास होता है कि इन नागरिकों पर नगर के श्रेष्ठ शिल्पी (भगवान बुद्ध) के विचारों, उनके द्वारा दिए गए उपदेशों आदि का बहुत गम्भीर प्रभाव पड़ा है।

---

११. **डिक्शनरी ऑफ दि पालि लैंग्वेज—चाइल्डर्स**, पृ० ५७. **दीघनिकाय**—भिक्षु जगदीश काश्यप, नालन्दा संस्करण, पृ० २१३.

१२. (i) अनेक प्रकार से ऋद्धिशक्तियों का अनुभव, (ii) विशुद्ध अमानुष दिव्य श्रोत्रधातु, (iii) दूसरे प्राणियों के चित्त-व विचारों का ज्ञान, (iv) अनेक प्रकार के पूर्वजन्मों का स्मरण (v) विशुद्ध अमानुष दिव्य चक्षु से प्राणियों के जन्म-मरण, सुगति-दुगति का प्रत्यवेक्षण तथा (vi) आस्रवों के क्षय होने से आस्रवरहित चित्तविमुक्ति तथा प्रज्ञाविमुक्ति का इसी जन्म में साक्षात्कार, वही पृ० २२३.

# धर्मनगरीय प्रशासन

यद्यपि ग्रन्थकार ने धर्मनगर के प्रशासक के बारे में पृथक् से कुछ भी नहीं कहा है, तथापि इतना तो स्पष्ट ही है कि वे प्रशासक भगवान् बुद्ध स्वयं हैं और इसकी सुव्यवस्था का सम्पूर्ण दायित्व व श्रेय उन्हें ही प्राप्त है ।

प्राचीनकाल के नगर-प्रशासन को ध्यान में रखकर ही सम्भवतः नागसेन ने धर्मनगर में भी कुछेक महत्वपूर्ण पदों व पदाधिकारियों की अवधारणा का प्रतिपादन किया है । इनके नाम, कर्तव्य, व उनकी अर्हताएँ निम्नानुसार संक्षिप्ततः उल्लिखित हैं—

**धर्मसेनापति**—धर्म के सेनापति होने के कारण यह पदाधिकारी न सामान्य युद्ध ही करता है और न किसी प्रकार की हिंसा ही । यदि युद्ध करना भी है तो अज्ञान से, सांसारिक आसक्तियों से व तृष्णाओं से । ये अज्ञान. सांसारिक बन्धन व तृष्णा ही धर्म के शत्रु हैं, अतः इन्हें पराजित करने के लिए धर्मसेनापति का अपरिमित श्रेष्ठ ज्ञान से समन्वित होना, अनासक्त, सांसारिक बन्धनों से पूर्णतः विमुक्त, अतुल्य गुण, वल व तेज का धारक होना, धर्मचक्र का प्रवर्तक तथा प्रज्ञा-पारमिता को प्राप्त होना सर्वथा उचित ही है ।

**पुरोहित**—इसके मुख्य कार्य प्रायः पूजा-पाठ कराना, प्रशासक को घरेलू व प्रशासनिक कार्यों में प्रधानमन्त्री के रूप में सहायता देना आदि होते थे । धर्मनगर के पुरोहित में चार ऋद्धियों (छन्द. वीर्य, चित, मीमांसा); चार प्रतिसंविदाएँ (अर्थात् ज्ञान के चार प्रकार यथा—अर्थ, धर्म, निरुक्ति तथा प्रतिभान); चार वैशारद्य (जिन्हें प्राप्त करने के बाद व्यक्ति के अन्दर यह ज्ञान आ जाता है कि उसने (i) सर्वज्ञता प्राप्त कर ली है (ii) मानवीय या सांसारिक तृष्णाओं से अपने आप को मुक्त कर लिया है (iii) धार्मिक व नैतिक जीवन के मार्ग में आने वाली सभी बाधाओं की सम्यक् व्याख्या कर ली है, तथा (iv) मुक्ति के मार्ग को सम्यक् रूप से उपदिष्ट कर दिया है); अतुलनीयता, अनतिक्रम्यता आदि योग्यताएँ उपलब्ध होती हैं ।

**अक्खदस्स (अक्षदर्शक)**—शब्दतः आँख से देखने वाला, किन्तु विशेषार्थ में न्यायाधीश का द्योतक यह पदाधिकारी विभिन्न प्रलोभनों से अप्रभावित, अल्पेच्छ तथा सन्तुष्ट प्रकृति के होने के गुणों के साथ ही धुताङ्गों के अनुपालन में अग्रगण्य, जीविकोपार्जन के अनुचित साधनों से घृणा, शरीर तथा जीवन के प्रति निरपेक्ष आदि गुणों से समन्वित होता है । धर्मनगर के न्यायाधीश के पास तो धर्म का बल

होता है, नैतिक शक्ति होती है, अतः चारित्रिक रूप से उसका सबल होना दूसरों के लिए एक अच्छा दृष्टान्त व मार्गदर्शक हो सकता है ।

**धम्मरक्ख (धर्मरक्षक)**—किसी ग्राम के रक्षक की भाँति धर्मनगर का धर्मरक्षक भी धर्म की सूक्ष्म-स्थूल बातों से सुपरिचित होता है। धर्मनगर के इस रक्षक की योग्यताओं और विशेषताओं का उल्लेख करते हुए मिलिन्दपञ्ह के रचनाकार ने लिखा है कि वह बहुश्रुत, अर्थात् अत्यन्त श्रेष्ठ ज्ञान से समन्वित, शास्त्रों का सुवेत्ता, मातृकाधर; शिथिल, ध्वनित, दीर्घ, ह्रस्व, गुरु, लघु आदि ढंग से अक्षरों के विभाजन व उच्चारण में कुशल, तथा नवाङ्गयुक्त बुद्धवचन को हृदयंगम करने वाला होता है। स्पष्ट है कि इतना सुयोग्य रक्षक धर्मनगर की सुरक्षा करने के सर्वथा योग्य है ।

**रूपदक्ख (रूपदक्ष)**—शाब्दिक अर्थ, आकार, रूप, वर्ण, सौन्दर्य आदि (के परिवर्तन) में कुशल होते हुए भी धर्मनगर के सन्दर्भ में इसका वास्तविक अभिप्राय किस अधिकारी से है, यह ठीक-ठीक पता नहीं चल पाता। सम्भवतः यह न्याय से सम्बद्ध कोई छोटा पदाधिकारी होता होगा, जिसने कि विनय में विद्वत्ता प्राप्त की हो। इस पदाधिकारी की योग्यताओं में विनयज्ञ अर्थात् विनय के ज्ञाता; विनयकोविद अर्थात् विनय के प्रकाण्ड पण्डित, सत्य और असत्य निष्कर्षों को समझने में दक्ष, नियमों के अतिक्रमण-अनतिक्रमण, गुरु-लघु, क्षम्य-अक्षम्य, उत्थान, उसकी वैधानिक स्वीकृति, विश्लेषण, संयम, दण्डित भिक्षुओं के संघ में पुनर्प्रवेश, निष्कासन, प्रतिसारण आदि की जानकरी में कुशल, तथा विनय की चरम सीमा तक पहुँचने की योग्यताएँ सम्मिलित हैं ।

**नगरगुत्तिक (नगरगुप्तिक)**—रिज़ डेविड्स ने इसे "नगर आरक्षी अधीक्षक[१३] तथा पुनः ग्रन्थ के अनुवाद में "वाचमैन" अर्थात् "प्रहरी" बताया है। भिक्षु जगदीश काश्यप कृत ग्रन्थ के हिन्दी अनुवाद से भी यह पहरेदार ही प्रतीत होता है। वह जिस प्रकार रात-रात भर जागकर घूमते हुए समय बिता देता है, सतत् जागरूक रहता है, उससे भी वह प्रहरी ही लगता है। यह व्यक्ति रात्रि के प्रथम पहर से अन्तिम पहर तक जागते हुए ही अभ्यास करता रहता है, एक स्थान पर बैठकर, खड़े होकर या चलते हुए समय व्यतीत करता है, भावना के

---

१३. पालि-इंग्लिश डिक्शनरी—रिज डेविड्स तथा स्टेडे, पी० टी० एस०, लन्दन ।

अभ्यास में सतत् संलग्न रहता है; तथा क्लेशों (राग, द्वेष, मोह आदि) को धोकर बहा देने के लिए अच्छे अर्थ की प्राप्ति में सदा यत्नशील रहता है।

**धर्मापणिक (अधिवक्ता)**—धर्मनगर के सन्दर्भ में यह अधिवक्ता का वाचक है। अपराधी भिक्षु को समुचित दण्ड तथा निर्दोष भिक्षु की रक्षा के लिए प्रयास, ये ही दो मुख्य कर्तव्य हैं धर्मापणिकों के। जिस प्रकार अधिवक्ता राज्य में प्रचलित संविधान के विधि-विधानों का सूक्ष्म से सूक्ष्म ज्ञान रखता है, उसी प्रकार धर्मनगर के धर्मापणिक भी नवाङ्गयुक्त बुद्धवचन को अर्थ से, व्यञ्जन, नय (तर्क से), कारण से, हेतु से और उदाहरण से बांचते अर्थात् उनकी शिक्षा देते हैं, दूसरों को बतलाते रहते हैं।

**विस्सुतधम्मिक (विश्रुतधार्मिक)**—ग्रन्थ के अंग्रेजी[१४] तथा हिन्दी[१५] अनुवादों में इसके अर्थ क्रमशः विख्यात विधि-निष्णात (डिस्टिंग्विश्ड मास्टर्स ऑफ लॉ) तथा "बैरिस्टर" मिलते हैं जो कि वस्तुतः विरोधात्मक नहीं हैं। इसका कारण यह है कि प्रथम अर्थ जहाँ विशेषणवाची है वहीं द्वितीय अर्थ पदनामवाची है। अस्तु, धर्मनगर के इन विख्यात विधिवेत्ता बैरिस्टरों में निम्न योग्यताएँ पायी जाती हैं— ये लोग श्रेष्ठ (बुद्ध) देशना का प्रतिवेधन कर उसके रहस्य तक पहुँचने वाले, ध्यान हेतु निर्दिष्ट आलम्बन (विषय) के विभाग व निर्देश (तात्पर्य) का अभ्यास पूर्ण कर चुकने वाले, तथा शिक्षा के गुण की चरम सीमा (सूक्ष्मतम शिक्षागुणों) को प्राप्त कर चुके होते हैं।

धर्मनगर के इन कुछेक अधिकारियों के अतिरिक्त मिलिन्दपञ्ह के रचनाकार ने व्यवसायी वर्ग के भी कुछेक सदस्यों की चर्चा की है, यथा—

**पुप्फापणिक (पुष्प विक्रेता)**—धर्मनगर में पुष्पों के आपण में विभिन्न संज्ञाओं के रूप में पुष्प उपलब्ध होते हैं, जिनकी सुगन्धि को पाकर व्यक्ति राग, द्वेष, मोह, मान, मिथ्यादृष्टि आदि के पाश से मुक्त हो जाता है। इन्हीं श्रेष्ठ विमुक्तिरूपी पुष्पों की माला का धारक, धर्मनगर का माली (पुष्पविक्रेता) होता है। वह विमुक्तिरूपी श्रेष्ठ पुष्पों की माला का धारक उत्तम, अमूल्य व श्रेष्ठ अवस्था को प्राप्त, तथा अपने स्वभाव व व्यवहार से लोगों में प्रिय व आदरणीय होता है।

---

१४. **द क्वेश्चन्स ऑफ किंग मिलिन्द।**

१५. **मिलिन्द प्रश्न**—भारतीय बौद्ध शिक्षा परिषद्, लंकारामय, श्रावस्ती।

**फलापणिक**—धर्मनगर के फलविक्रेता चार आर्य सत्यों के स्पष्ट ज्ञाता हैं; उनके गह्वर में प्रविष्ट होकर उनके वास्तविक स्वरूप से साक्षात्कार करने वाले हैं; चारों श्रामण्यफलों में सन्देहरहित चित्त वाले हैं, उन फलों का आस्वादन कर चुकने वाले हैं; परोपकारिता की भावना से ओतप्रोत हैं तथा उन फलों का प्रेमपूर्वक विक्रय करते हैं।

**गन्धापणिक**—शील की श्रेष्ठ सुगन्धि का विक्रेता गन्धी स्वयं श्रेष्ठ शील-रूपी गन्ध से अनुलिप्त, अनेक प्रकार के सद्गुणों का धारक तथा क्लेशरूपी मल की दुर्गन्ध को नष्ट करने वाला होता है। शील की सुगन्ध सभी सुगन्धों से श्रेष्ठ है। मिलिन्दपञ्ह में रचनाकार बतलाता है—

"चन्दनं तगरं वा पि, उप्पलं अथ वस्सिकी।
एतेसं गन्धजातानं, सीलगन्धो अनुत्तरो।।
अप्पमत्तो अयं गन्धो, स्वायं तगरचन्दनं।
यो च सीलवतं गन्धो, वाति देवेसु उत्तमो।।"

**धम्मसेट्ठिनो (धर्मश्रेष्ठिन्)**—धर्मश्रेष्ठिन् अर्थात धर्मरूपी सम्पत्ति के बड़े बड़े श्रेष्ठि (सेठ) धर्मरूपी रत्न के भोग व त्रिपिटक के श्रवण से उसमें प्रवीणता प्राप्त व तज्जनित सुख के भोगी; धर्म के निर्देश, स्वर, व्यञ्जन व लक्षण (के अन्तः) में प्रविष्ट तथा विज्ञ हैं।

**सोण्डापिपासा (शौण्डपिपासा)**—शौण्ड अर्थात् मद्य के अन्वेषण में संलग्न तथा उसे प्राप्त कर व उसका पान कर उसकी मादकता में मत्त रहने वाले मद्यपों की संख्या भी कम नहीं है धर्मनगर में। मद्य ही उनके लिए जीवनामृत हैं। किन्तु, धर्मनगर का धर्मरूपी मद्य सामान्य मद्य से सर्वथा भिन्न प्रकृति का है, क्योंकि जहाँ सामान्य मद्य शरीर व मस्तिष्क को रोगग्रस्त बना देता है, वहीं धर्मरूपी मद्य व्यक्ति को नैतिकता व आध्यात्मिकता के उच्च से उच्चतर शिखर पर पहुँचा देता है। इन मद्यपों की विशेषताएँ ये हैं कि वे धर्म के ही आकांक्षी होते हैं, धर्मरूपी मद्य के पान के बाद और भी विनम्र और मृदुभाषी हो जाते हैं, अभिधर्म व विनय में अत्यन्त आनन्द लेने वाले होते हैं; सर्वत्र धर्मरस का ही पान करते हैं; शरीर, वचन व मन से केवल धर्म के श्रेष्ठ रस में निमग्न रहते हैं, धर्म में अत्यन्त प्रतिभासम्पन्न होते हैं; जहाँ कहीं भी अल्पेच्छता, सन्तुष्टि, विवेक, सांसारिक तृष्णाओं से विरक्ति, सत्कार्यों के लिए उद्योग की कथाएँ, शील, समाधि, प्रज्ञा, विमुक्ति, विमुक्तिज्ञान, दर्शन की कथाएँ होती हैं, वहीं-वहीं जाकर उन कथाओं का रसपान करते हैं।

धर्मनगर का प्रशासन तथा उसके अधिकारियों एवं वहाँ के कुछेक व्यवसायियों के नाम, उनकी विशेषताओं व योग्यताओं के बारे में उपलब्ध वर्णन से ग्रन्थ के रचनाकालीन (अर्थात् प्रथम शती ई० पू०–प्रथम शती ई०) प्रशासन व्यवस्था की थोड़ी बहुत झलक हमें अवश्य ही मिल जाती है। वस्तुतः यदि देखा जाए तो धर्मनगर की प्रशासन व्यवस्था न केवल तत्कालीन समाज में विद्यमान बल्कि आधुनिक युग में चल रही राजकीय प्रशासन-व्यवस्था के लिए भी एक नैतिक पृष्ठभूमि तथा प्रशासकों के लिए अपने कर्तव्य के प्रति निष्ठावान् बने रहने की दिशा में एक आदर्श ही प्रस्तुत करती है।

धर्मनगर के उपर्युक्त विवरण और प्रशासन व्यवस्था से प्राचीन भारतीय नगरों के स्वरूप, वास्तुकला, व्यवसाय, आर्थिक समृद्धि आदि का सुन्दर आदर्श तथा उसी प्रकार के सुव्यवस्थित धर्म के स्वरूप का विवरण उपलब्ध होता है। वर्तमान समय की जटिलताओं, तनावों, शास्त्रों की होड़ आदि समस्याओं से ग्रस्त मानवजाति को शान्ति, पारस्परिक सौहार्द्र व सहिष्णुता, सांस्कृतिक एकता तथा चारित्रिक-नैतिक उन्नयन हेतु यह धर्मनगर एक मार्गदर्शक हो सकता है। आज आवश्यकता है इस धर्मनगर की अवधारणा को सही रूप में समझने की, इसकी सही रूप में व्याख्या कर जीवन में उतारने की।

● ●

# वैखानसागमीय ब्रह्मतत्त्व

डॉ० राघव प्रसाद चौधरी

जम्मू

The Supreme Reality according to *Vaikhānasa* Āgama texts is Absolute, Immaterial, Immutable and All-pervasive but when invoked by *mantras* manifests itself in images etc. as Fire in *Araṇis* and accepts offerings of devotees. Vaikhānasa accepts the Saguṇa nature of Brahma for practical purposes.

वैष्णव आगम की दो प्रसिद्ध शाखायें हैं। वैखानस तथा पाञ्चरात्र आगम ग्रन्थों में सामान्यतः चार तरह के विषय प्रतिपादित हैं। इसी विषय की प्रकृति के आधार पर पाञ्चरात्रागम की पाद्मसंहिता को ज्ञान, योग, क्रिया तथा चर्यापदों के रूप में चार भागों में विभाजित किया गया[1] है। यद्यपि सभी वैष्णवागम ग्रन्थों का विभाग इन चार पादों के रूप में नहीं देखते, फिर भी प्रायः सभी ग्रन्थों में वर्णित विषय के अन्तर्गत ज्ञान, योग, क्रिया तथा चर्या विषयों का समावेश सहज देखा जा सकता है। ज्ञानपाद के अन्तर्गत सामान्यतः वे विषय आते हैं, जिनमें वासुदेवादि आराध्य देवताओं के स्वरूप, भेद-प्रभेद, सृष्टि-प्रक्रिया, सृष्टितत्व तथा इस प्रकार के अन्य दार्शनिक विषय वर्णित होते हैं। योगपाद के अन्तर्गत मुख्य रूप से अष्टाङ्ग योग का वैष्णव संस्करण संकीर्तित होता है। क्रिया से तात्पर्य वैसे विषयों से है, जो देवाराधन के साधन के रूप में अत्यन्त आवश्यक हैं। जैसे भूपरीक्षण, कर्षण, शिलादारु आदि का संग्रहण, आलयकल्पन तथा मूर्तिकल्पन आदि विषयों का विस्तृत विवेचन क्रियापाद के

---

१. पाञ्चरात्रपरिशोधनपरिषद्, मद्रास-१९७४.

अन्तर्गत देखते हैं। चर्या के अन्तर्गत भगवान के नित्य तथा विविध नैमित्तिक आराधनों का साङ्गोपाङ्ग वर्णन किया गया है। यही वैष्णवागम ग्रन्थों में प्रतिपादित विषयों का अत्यन्त संक्षिप्त रूप है।

विमानार्चनकल्प के अनुसार विष्णु वासुदेव अर्थात् परमात्मा सर्वाधार, सनातन, अप्रमेय, अचिन्त्य, निर्गुण तथा निष्कल है। वह तिल में तेल, पुष्प में गन्ध, फल में रस तथा काष्ठ में अग्नि की तरह सर्वव्यापक[२] है। इसी ग्रन्थ में अन्यत्र परमात्मा को सकल शाश्वत अशरीरि होते हुए भी सभी भूतों में अवस्थित, अतिसूक्ष्म, अनिर्देश्य, अतिमात्र, अतीन्द्रिय, अव्यक्त प्रकृतिमूल, अनादिनिधन, अखिल जगत् सृष्टि-स्थिति-लयकारण, अप्रमेय तथा सत्तामात्र होना कहा[३] है।

इस आगम के अनुसार ब्रह्म के दो तत्त्व हैं। मूर्ततत्त्व तथा अमूर्ततत्त्व। क्षर-अक्षर रूप ये दो तत्त्व सभी भूतों में अवस्थित हैं। परब्रह्म अक्षर तत्त्व तथा सारा जगत् क्षर तत्त्व के रूप में निर्दिष्ट[४] है। ये क्षर तथा अक्षर तत्त्व भगवदाराधन क्रम में वर्णित हैं। आराधन के क्रम में कहा गया है कि जिस प्रकार सभी जगह काष्ठ में विद्यमान अग्नि अरणी में मन्थन के द्वारा उत्पन्न तथा प्रकट होता है उसी तरह सर्वत्र विद्यमान विष्णु (ब्रह्म) ध्यानरूप मन्थन के वाद कुंभ या भक्त के हृदय में सन्निहित होता[५] है। खिलाधिकार ने ब्रह्म को निःसङ्ग, निर्गुण, चित्स्वभाव, अयोनिज निरौपम्य निगूढात्मा, काष्ठ में अग्नि की तरह विद्यमान, एक, व्यापी, समशुद्ध प्रकृति से परे, जन्मवृद्धचादि से रहित, आत्मा सर्वगत तथा अव्यय रूप कहा[६] है। इस प्रकार ये सब ब्रह्म के अमूर्ततत्त्व कहे जा सकते हैं।

क्रियाधिकार ने हृदय के अन्दर पद्मकोशप्रतीकाशविश्वायतन के अन्दर अग्नि-शिखा मध्य में परमात्मा की स्थिति कही है। साधक लोग ध्यान के द्वारा उसका सूक्ष्म अव्यय रूप देखते हैं। वह परमात्मा निवातदीपार्चि तथा आकाश में विद्युल्लेखा

---

२. विमानार्चनकल्प, पटल-३, तिरुपति सं० १६२६.

३. विमानार्चनकल्प, पटल-२ पृ. ४.

४. खिलाधिकार, अ० १७. श्लो० १८-२०.

५. विमानार्चनकल्प, ५०-३१; खिलाधिकार १७.२१.

६. खिलाधिकार, १७-२६-२७,

की तरह होता है। यह ईश्वरात्कज्योति अक्षर पुरुष कहा गया है। यह शुद्धज्ञानात्मक ब्रह्म अक्षर[७] है। वह ईश्वर अर्थात् विष्णु निर्मल निर्गुण नित्य अक्षर सर्वकारण निष्कल सकल तेजोभासुरभासित कहा गया[८] है।

क्रियाधिकार ने हृदय के अन्दर पद्मकोशप्रतीकाशविश्वायतन के अन्दर अग्नि-शिखा मध्य में परमात्मा की स्थिति कही है। साधक लोग ध्यान के द्वारा उसका सूक्ष्म अव्यय रूप देखते हैं। वह परमात्मा निवातदीपार्चि तथा आकाश में विद्युल्लेखा की तरह होता है। यह ईश्वरात्म ज्योति अक्षर पुरुष कहा गया है। यह शुद्ध-ज्ञानात्मक ब्रह्म अक्षर[७] है। वह ईश्वर अर्थात् विष्णु निर्मल निर्गुण नित्य अक्षर सर्व-कारण निष्कल सकल तेजोभासुरभासित कहा गया[८] है।

आनन्दसंहिता ने हरि अर्थात् नारायण को देवों का परमदेव, पति, विश्वात्मेश्वर, शाश्वत शिव, अच्युत, परब्रह्म, परमात्मा तथा परअव्यय कहा है। इसके अनुसार वह ब्रह्म शिव इन्द्र अक्षर परमश्वराद् एक ही पुरुष रूप था। उसे अणु से भी लघु तथा महत् से भी महान् कहा गया है। गुहा में उसकी स्थिति कही गई है। यह हरिदेव जगत् स्रष्टा, पाता तथा अखिल हर्ता है। त्रिगुणों का आश्रय, नित्य, निर्गुण तथा अतीन्द्रिय है। ब्रह्म वेदमूर्ति, लोकमूर्ति, भूतमूर्ति, एवं त्रयीमय कहा गया है। यह पुण्यमूर्ति यजुर्मूर्ति तेजोमूर्ति चिन्मय आनन्दमूर्ति सन्मूर्ति अमूर्तिमान है। ब्रह्म विश्वचक्षु विश्वमुख विश्वात्मा विश्ववेत्ता विश्वगर्भ अजर तथा अमर है। यह विश्वेन्द्रियगुणाभास तथा विश्वेन्द्रिय विवर्जित है। यह सम्पूर्ण जगत् उसी ब्रह्म में है और उस से ही सारे जगत् की उत्पत्ति कही गई है। गुहाशय ब्रह्म सर्वग, परं धाम, परंज्योति, एवं गुणातीत है। वह ज्ञान ज्ञेय ज्ञातृहीन विज्ञानबहुल एवं अक्षर है। ब्रह्म जाग्रत् स्वप्न सुषुप्ति एवं तुरीयावस्था में अवस्थित रहता है। वह अन्तःप्रज्ञ बहिःप्रज्ञ तथा प्रज्ञाप्रज्ञ के रूप में अवस्थित है। ब्रह्म वैश्वानराभास रूप में स्थित हृदयाकाशगोचर है। यह हृदयपद्माग्निशिखा के मध्य ज्वलनयुक्तकनकप्रभा के समान है। ब्रह्म को वात रहित परिवेश में दीप की अर्चि तथा आकाश में विद्युल्लेखा की तरह ज्ञान ज्ञेय एव सुसंवेद्य कहा गया है ब्रह्म सत्य एकाक्षर तथा सदसद् का उपकारक है। ओंकारमय ब्रह्म नित्य अनन्त तथा परम निष्कल है। यह अनन्तानन्द चैतन्य तेजोरूप अरूप की तरह है। क्षीर में सर्पिष् तथा अरणी में आग की तरह

---

७. क्रियाधिकार, ७.२६-२८.

८. क्रियाधिकार, ७.३१.

स्थित ज्ञानदीप प्रकाशक सर्वाधार ब्रह्म पुराणपुरुषोत्तम के नाम से अभिहित है। यह विष्णु सर्वश्वर श्रीमान् तथा सभी कारणों का कारण[९] है।

उपर्युक्त रूप में आनन्दसंहिता ने वैष्णवों के परम आराध्य नारायण विष्णु के स्वरूप का वर्णन किया है। अन्य वैखानसागम ग्रन्थों में भी वासुदेव विष्णु के रूप वर्णन क्रम में प्रायः इसी तरह का स्वरूप निर्देश देखते हैं। इन रूपों को देखने के पश्चात् यदि सामान्य रूप से विचार करें तो कहा जा सकता है कि यह आगमिक ब्रह्म स्वरूप न्यूनाधिक रूप में औपनिषदिक ब्रह्म स्वरूप के समान सा प्रतीत होता है जहाँ 'अणोरणीयान् महतो महीयान्'' आदि रूप में परमतत्त्व का निर्देश देखते हैं।[१०] कुछ वर्णन वैदिक ऋचाओं (पुरुषसूक्त) में वर्णित परमपुरुष (ब्रह्म) के स्वरूप के समान स्पष्ट दिखते हैं। जैसे-विश्वतश्चक्षुः विश्वतो मुखम् आदि में उक्त भावों को देखा जा सकता[११] है।

विमानार्चनकल्प ने ब्रह्म के मूर्त तथा अमूर्त दो तत्त्वों का निर्देश किया है। अग्नि में हवन करके जो अर्चन होता है, अर्थात् यागकर्म के द्वारा किया गया अर्चन या आराधन अमूर्तार्चन तथा प्रतिमाराधन को समूर्तार्चन कहा गया[१२] है। समूर्तार्चन, मूर्तप्रतिमा के प्रतिष्ठापक यजमान के अभाव में भी प्रवर्तित होता रहता है और अनन्त काल तक चलता है अतः यह अमूर्ताराधन की अपेक्षा श्रेष्ठ कहा गया है। ऊपर वर्णित रूपों का सम्बन्ध सामान्यतः अमूर्ततत्व से कहा जा सकता है। वैखानसागम ग्रन्थों में ब्रह्म के मूर्ततत्त्व का स्वरूप भी अनेकत्र निर्दिष्ट है। उन मूर्त तत्त्वों के स्वरूप को हम आगे की पंक्तियों में देखने का प्रयास करेंगे।

खिलाधिकार का सत्रहवाँ अध्याय प्रतिष्ठाध्याय है। उसने भी विमानार्चन कल्प की तरह ब्रह्म के मूर्त तथा अमूर्त दो रूपों का निर्देश करते हुए कहा है कि जैसे एक ही विशुद्ध मणि उपाधि के आधार पर भिन्न-भिन्न तरह का अनेक रूप में दृष्टिगोचर होता है उसी तरह सनातन विष्णु भी प्रादुर्भावादि के रूप में एक तरह का, बहुत तरह का, सौ तरह का अथवा सहस्र तरह का दृष्टिगोचर होता है। आगे बताया गया है कि जिस तरह ईंधन के द्वारा समृद्ध अग्नि महान होकर प्रकाशित होता है उसी तरह सर्वग विष्णु ध्यानरूप ईंधन के द्वारा आकाश तथा अन्य सगुण रूपों को

---

९. आनन्दसंहिता, १.१२-२९

१०. कठोपनिषद्, १.३.२०.

११. ऋग्वेद, १०.९०.

१२. विमानार्चनकल्प, प० २. पृ० २.

ग्रहण करता है । अन्त में यहाँ कहा गया है कि प्रभु विष्णु अर्थात् निर्गुण ब्रह्म को कुछ लोग सगुण के रूप में कल्पित देखते[१३] हैं । विमानार्चन कल्प में अत्यन्त संक्षेप में ब्रह्म को ध्यान कथन संकल्प से सफल होना कहा[१४] है । वेणुरन्ध्र भेदों के कारण भेदरहित व्यापक वायु में भी षड्ज आदि अनेक भेदों की तरह ही उस व्यापी ब्रह्म के भी अनेक भेद प्रतीत होते हैं । वस्तुतः वह परम तत्त्व एक ही है । आकाश में पक्षियों के तथा पानी में जलचरों के पदचिह्न जिस प्रकार दृष्टिगोचर नहीं होते उसी तरह स्थित ब्रह्म को भी हम देख नहीं पाते । उसे केवल तत्त्वविद् ही जान पाते हैं । एक ही आकाश जैसे नील, पीतादि अनेक वर्ण का प्रतीत होता है । उसी प्रकार भ्रान्तचित्त व्यक्ति को एक ही ब्रह्म अनेक तरह का दीखता है । साकार या सगुण ब्रह्म के विषय में भी उपर्युक्त की तरह ही कल्पना की जानी चाहिए और साकार नारायण का ध्यान किया जाना चाहिए । खिलाधिकार के अनुसार उसी नारायण ब्रह्म में यह सम्पूर्ण जगत् ओतप्रोत है । सम्पूर्ण जगत् उस ब्रह्म से आया है और उसी में स्थित है । ब्रह्म ही सारा जगत् है । क्षर तथा अक्षर रूप विष्णु सम्पूर्ण जगत् का भरण-पोषण करता[१५] है ।

पूर्ण-पाद-अर्ध तथा त्रिपाद गुण भागों के न्यूनाधिक भाव के कारण पुरुष, सत्य, अच्युत तथा अनिरुद्ध इन चार मूर्तियों का उद्भव क्रमशः निर्दिष्ट है । ये प्रकार नारायण ब्रह्म के ही हैं । जिस प्रकार ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, तथा शूद्र चार वर्ण, भूः भुवः स्वः तथा महर् ये चार लोक वर्ण समाश्रित हैं तथा ईष्टापूर्तिरूप यागादि इनके लिए चिह्नित हैं उसी प्रकार गुणों के उपर्युक्त चार तरह के न्यूनाधिक तारतम्य के आधार पर पुरुषादि भी चार तरह से भिन्न कहे गये हैं । जिस प्रकार एक ही अग्नि आहवनीय, अन्वाहार्य, गार्हपत्य तथा आवसथ्य कुण्ड भेद से चार तरह से भिन्न कहे गये हैं उसी प्रकार पुरुष, सत्यादि भी एक ही नारायण ब्रह्म के चार भेद कहे गये हैं । अर्थात् देव विष्णु को अनेक नहीं कह सकते । पुरुष, सत्य, अच्युत, अनिरुद्ध ये चार मूर्तियां क्रमशः कान्ति, पुष्टि, सुख तथा इष्टार्थ प्रदान करने के लिए प्रसिद्ध हैं । ये मूर्तियां श्रौतप्रिय श्रुतिग्राह्य वैदिकों के लिए वरदायक, ब्रह्मप्रिय, परब्रह्म, ब्रह्मण्य ब्रह्मण्यप्रिय, ब्रह्मण्याराधित परब्रह्म प्राप्ति के लिये प्रशस्त[१६] हैं ।

---

१३. खिलाधिकार, १७.२२-२५

१४. विमानार्चन कल्प, प० २. पृ०-२

१५. खिलाधिकार, १७.२८-३२;

१६. आनन्द संहिता, १.२९-३६

आनन्दसंहिता ने स्थावर तथा जङ्गम सम्पूर्ण जगत् को विष्णुमय कहा है। फिर भी पृथ्वी तल पर विष्णु के अनेक रूप दृष्टिगोचर होते हैं। विष्णु के अर्चावतार मूर्तरूप भक्तों के पाप हरने वाले कहे[१७] गये हैं।

भगवान् विष्णु के द्वारा धारण किए गये आभूषण तथा अस्त्र आदि के साथ विष्णु स्वरूप ध्यान के क्रम में परमतत्त्व नारायण के स्वरूप पर प्रकाश पड़ता है। विष्णु के वक्षस्थल पर स्थित कौस्तुभमणि का ध्यान इस जग की आत्मा, निर्लेप, अगुण, अमल तथा सरूप कहा गया है। प्रधान को संस्थानवर श्रीवत्स अनन्त में तथा बुद्धि को गदा में समाहित कहा है। भूतादि तथा इन्द्रियाँ क्रमशः विष्णु के शङ्ख तथा शार्ङ्ग रूप कहे गये हैं। अत्यन्त तीव्र गतिशील वायु तथा मन विष्णु के कर में स्थित चक्ररूप कहा गया है। सर्वभूत कारण रूप पञ्चतत्त्व भगवान की पञ्चवर्णात्मिका वैजयन्ती माला है। पांच ज्ञानेन्द्रियों तथा कर्मेन्द्रियों का विष्णु के शर के रूप में ध्यान करना विहित है। अच्युत जिस अतिनिर्मल असिरत्न को धारण करता है उसे विद्यामय ज्ञान कहा गया है। रूपरहित भगवान का भूषण संस्थान अविद्याकर्म संज्ञक उसकी माया मानवों के श्रेयस् के लिए है। कला काष्ठा निमेष दिन ऋतु आयन तथा हायन कालरूप विष्णु का स्वरूप है। भूर्भुवः स्वः महः जनः तथा सत्यादिलोक लोकमूर्तिधर विष्णु का स्वरूप कहा गया है। देव मनुष्य पशु आदि भूतसमूह भगवान का भूतमूर्तिधर रूप है। ऋग् यजुः साम तथा अथर्व ये चार वेद, इतिहास-पुराण-उप-वेद, वेदान्त, सभी वेदाङ्ग एवं मन्वाद्युक्त अशेष शास्त्र अनुवाक् आदि सारे काव्यालाप एवं गीतिकाएँ विष्णु नारायण का शब्दमूर्तिधर रूप कहा गया है। इस प्रकार परम-तत्त्व भूत नारायण का स्वरूप, लोकमूर्तिधर तथा शब्दमूर्तिधर रूप में वर्णित है अर्थात् सभी मूर्त तथा अमूर्त पदार्थ जो जगत् में दृष्टिगोचर होते हैं वे सभी विष्णु ब्रह्म के शरीर स्वरूप हैं। इस तरह की भावना करते हुए गुरु अपने को नारायण रूप में अनुभव करता[१८] है। इस सारे प्रकरण के अनुशीलन से स्पष्ट प्रतीत होता है कि परमतत्त्व विष्णु के अन्तर्गत समाहित ये सभी पदार्थ मूर्ततत्त्व के रूप में विद्यमान हैं ऐसा वैखानसागम का मत है।

इससे यह कहना असंगत नहीं होगा कि वैखानस आगम के द्वारा स्वीकृत परमतत्त्व नारायण विष्णु परमार्थतः मूल रूप में अगुण अर्थात् गुण रहित ही

---

१७. आनन्द, संहिता, १.१६-१७

१८. खिलाधिकार, १७.३३-४७

है। सामान्यतः नारायण का स्वरूप अद्वैत वेदान्त सम्प्रदाय में स्वीकृत निष्कल निर्गुण अद्वितीय आनन्द स्वरूप ब्रह्म के समान प्रतीत होता है। खिलाधिकार में परमतत्त्वादि के विविध रूपों के ध्यान वर्णन प्रसंग में अविद्यामाया रूप भगवान् के अस्त्रों तथा आभूषण संस्थानों के उल्लेख को देखकर ऐसा प्रतीत होता है कि वैखानसागमाचार्यों ने माया तथा अविद्या को भी किसी न किसी रूप में अङ्गीकार किया है लेकिन इन दोनों के स्पष्ट स्वरूप का विवेचन निश्चित ही नहीं हो पाया है।

जहाँ तक जगत् तथा प्रपञ्च को प्रवृत्ति तथा सृष्टि का प्रश्न है उस विषय में वैखानसागम में प्रायः वे ही तत्त्व स्वीकृत हैं जो मूलत. सांख्य दर्शन में प्रदर्शित तथा अन्य भारतीय दर्शनों में भी सृष्टि प्रक्रिया के लिए स्वीकृत हैं। खिलाधिकार ने ध्यान के क्रम में जिन तत्त्वों का निर्देश किया है वे सांख्यशास्त्रीय तत्त्व ही तो हैं। जैसे—प्रधान, बुद्धि, भूत, इन्द्रिय, अहंकार, मन, पृथ्वी, अप्, तेजस्, वायु, आकाश, (भूतमाला) ज्ञानेन्द्रियां तथा कर्मेन्द्रियाँ।[१९]

सामान्यतः यह स्वीकार करने पर कि परमतत्त्व विष्णु निर्गुण निर्विकार निष्कल स्वरूप है, यह स्वाभाविक प्रश्न होता है कि निर्गुण निष्कल निर्विकार विष्णु सगुणोपासन क्रम में साकार तथा सगुण किस प्रकार होता है। साथ-साथ यह भी प्रश्न होता है कि सर्वत्र व्याप्त सर्वव्यापी वासुदेव तत्त्व का प्रतिमादि में आवाहन की युक्तियुक्तता किस प्रकार सिद्ध की जा सकती है। इन प्रश्नों के उत्तर में कहते हैं कि मन्त्रों से आवाहित देव परमात्मा प्रतिमा में स्थण्डिल में, कूर्च में तथा कुंभ में स्थित होकर भक्तों को अनुगृहीत करता है और पूजा स्वीकार करता है। अरणी में विद्यमान अग्नि जिस प्रकार मन्थन के बाद उत्पन्न होता है, सर्वत्र व्यापक वायु व्यजन के द्वारा अनुभूत होता है उसी तरह सर्वव्यापी परमात्मा ब्रह्म आवाहन के बाद भक्त के हृदय में अथवा प्रतिमादि में प्रत्यक्ष[२०] होता है।

इस प्रकार वैखानस-आगम ग्रन्थों में उपलब्ध साक्ष्य के आधार पर ब्रह्म (परमतत्त्व) का जो रूप हमने यहाँ देखा उसे अद्वैतवेदान्त प्रतिपादित सर्वथा निर्गुण निष्कल शुद्ध एक चिद्रूप ब्रह्म के सर्वथा समान नहीं कह सकते। इसी तरह भगवान्

---

१९. खिलाधिकार, १७.३४-३७

२०. खिलाधिकार, १७.२१.

रामानुजाचार्य के द्वारा विशेष प्रचारित विशिष्टाद्वैत सिद्धान्त की तरह चिदचिद्विशिष्ट अद्वैतरूप ब्रह्म भी नहीं कह सकते। इस आगम में मुख्य रूप से प्रतिष्ठा अर्चादि व्यावहारिक क्रियाकलाप संपादन सौकर्य के लिये परमतत्त्व को सगुण सकल स्वरूप स्वीकारा गया है। अन्यथा आलयार्चाक्रियाकलाप, जो इस आगम का मुख्य प्रतिपाद्य विषय है, व्यवस्थित रूप से नहीं सम्पन्न हो सकता। परमार्थतः परमतत्व नारायण वैखानसों के मत में निष्कल निर्गुण ही स्वीकृत है।

● ●

# संस्कृत की सप्तपदी पृष्ठभूमि

प्रोफेसर कृष्णदत्त वाजपेयी

सागर

The history of the origin and development of the Indian civilization is contain:d in the Sanskrit literature. The scientific study of Sanskrit and Archaeology with its many branches has been the vital source for truely understanding the religion, philosophy, language, literature, art and life of the people of India from ancient period to modern times Both are supplementary to each other. The author has discussed in this paper the role of Sanskrit in the cause of National Integrity.

भारतोय सभ्यता के उद्भव और विकास के साथ संस्कृत विशेष रूप से जुड़ी हुई है। सप्तसिंधु प्रदेश में जो पुरातात्त्विक तथा साहित्यिक सामग्री उपलब्ध हुई है उससे स्पष्ट है कि हड़प्पा सभ्यता तथा वैदिक सभ्यता का घनिष्ठ संबंध था। हड़प्पा, मोहनजोदड़ो, चन्हुदड़ो, लोथल आदि अनेक स्थलों पर उत्खनन-कार्य किये गये हैं, जिनसे वास्तुकला, मूर्तिकला तथा लेखनकला की रोचक जानकारी हुई है। इस सभ्यता को पहले 'सिंधु घाटी सभ्यता' नाम दिया गया। पिछले चार दशकों में सप्त-सिंधु प्रदेश के बाहर जो सर्वेक्षण तथा उत्खनन के कार्य हुए हैं उनसे ज्ञात हुआ है कि इस सभ्यता की सीमाएँ उत्तर में पंजाब से लेकर दक्षिण में ताप्ती नदी तक तथा पश्चिम में बलूचिस्तान और सिंध से लेकर पूर्व में मेरठ और सहारनपुर जिलों तक थीं। इस सभ्यता की बहुसंख्यक मुहरें मिली हैं, जिन पर लेख अंकित हैं। पिछले कुछ समय से इन लेखों के वाचन का प्रयास चल रहा है। अनेक विद्वानों ने

इस बात की पुष्टि की है कि हड़प्पा संस्कृति के इन लेखों में प्रायः वैदिक-सूक्त लिखे हैं।

हाल में ऐसी बहुसंख्यक अभिलिखित मुहरें बहरीन-क्षेत्र से मिली हैं। उनसे ज्ञात हुआ कि आद्य ऐतिहासिक युग में भारत के व्यापारिक संबंध बहरीन क्षेत्र के साथ थे। अनेक वर्षों पहले बोगासकुई नामक स्थान में प्राप्त पुरालेखों में कई भारतीय देवताओं तथा दशरथ आदि राजाओं के नामों से यह जानकारी मिली थी कि प्राचीन सुमेरु तथा ईरान के क्षेत्र के साथ भारत के सांस्कृतिक संबंध थे।

हड़प्पा सभ्यता का समय ईसवी पूर्व तीसरी सहस्त्राब्दी के लगभग आरंभ से लेकर ई० पूर्व १७०० तक आँका गया है। यह वह समय था जब आर्य संस्कृति का भी प्रसार विविध रूपों में हो रहा था। इस संस्कृति ने अनेक तत्त्वों को ग्रहण किया। इन तत्त्वों को आर्य सभ्यता का अंग बना लिया गया और इस प्रकार एक संश्लिष्ट सभ्यता अस्तित्व में आ गयी। इसके प्रमाण हमें वैदिक साहित्य तथा अनेक पुराणों में मिलते हैं। ऋग्वेद तथा परवर्ती वेदों, ब्राह्मण ग्रंथों, आरण्यकों तथा उपनिषदों में भाषा तथा विवेच्य विषयों के जो रूप उपलब्ध हैं वे तात्कालिक संस्कृति पर प्रकाश डालते हैं। वैदिक युग में समन्वयात्मक प्रवृत्ति का जो उदय हुआ उसका विकास परवर्ती युगों में भी देखने को मिलता है। आर्य धर्म तथा वैदिक भाषा के प्रसार में भरत, पंचाल, इक्ष्वाकु, विदेह आदि जनों का योगदान विशेष उल्लेखनीय है।

संस्कृत के संबंध में जो दूसरी विचारणीय बात है वह यह कि उसका उद्भव मुख्यतः ऋषियों के आश्रमों में हुआ। इन आश्रमों में उसे पल्लवित-पुष्पित होने का सौभाग्य प्राप्त हुआ। संस्कृत को राज्याश्रय भी मिला। राजाओं तथा अन्य वर्गों के जनों ने इस भाषा को आश्रमों में उत्पन्न तथा संवर्धित, दिव्य वाणी के रूप में स्वीकार किया और उसका अध्ययन-प्रसार अपना विशेष कर्तव्य माना। संस्कृत विद्या के जो अनेक केन्द्र ऐतिहासिक काल में मिलते हैं वे प्रायः राजधानियों से दूर स्थित थे। उनमें तक्षशिला, कपिशा, मार्तण्ड, वलभी, उज्जयिनी, मथुरा, वाराणसी, नालंदा, मिथिला, नवद्वीप, पुरी, कांची आदि के नाम उल्लेखनीय हैं।

आश्रमों में तत्पश्चात् मुख्य विद्या-केन्द्रों में संस्कृत का जो विकास हुआ उसमें तत्त्वज्ञान तथा भौतिक मानव जीवन के साथ-साथ प्रकृति का विशेष स्थान द्रष्टव्य है। प्रारम्भ से ही लोकजीवन का भी महत्व इस देश में स्वीकार किया गया।

तीसरी उल्लेखनीय बात यह है कि पाणिनि के समय में वैदिक संस्कृत का जो भाषागत संस्कार हुआ उसमें धार्मिक तथा सामाजिक संस्कार भी जुड़ गये।

पाणिनि (लगभग ई० पूर्व पाँचवी शती) के पहले वर्णाश्रम धर्म, संस्कार तथा पुरुषार्थ चतुष्टय का महत्व प्रतिपादित कर विभिन्न क्रियाकलापों का उपबृंहण हो चुका था। धार्मिक, सामाजिक संस्कारों की व्यवस्था में संस्कृत का विशेष योगदान रहा है। ये संस्कार प्रायः संपूर्ण देश में मान्य हुए। उनमें मानव-मूल्यों का महत्व निर्धारित था, अतः उन्हें भारत के बाहर, विशेषतः दक्षिण-पूर्व एशिया के अनेक देशों में मान्यता मिली। इस प्रकार मानव-संस्कार की भाषा के रूप में संस्कृत को व्यापकता प्राप्त हुई और राष्ट्रीय, भौगोलिक तथा भावनात्मक एकता में वृद्धि हुई।

चौथी विशेष बात है संस्कृत की सूत्र-प्रणाली। विविध शास्त्रों का सूत्र रूप में निरूपण जैसा संस्कृत में हुआ है वैसा किसी अन्य प्राचीन भाषा में नहीं। पाणिनि की अष्टाध्यायी, कौटिल्य का अर्थशास्त्र तथा वात्स्यायन का कामसूत्र इस विधा के प्रमुख उदाहरण हैं। षड्दर्शन तथा विविध धर्मसूत्र, गृह्यसूत्र-ग्रंथ भी इस दृष्टि से विशेष उल्लेखनीय हैं।

पाँचवीं विशेषता है मानव मूल्यों के प्रतिनिधि-रूप में संस्कृत का विकास। वैदिक युग से लेकर अर्वाचीन समय तक संस्कृत में अपार साहित्य का सृजन हुआ। इसका मुख्य ध्येय मानवता है, जो विचारपूर्ण नैतिकता से संवलित है। स्वतंत्र चिंतन के साथ-साथ "वसुधैव कुटुंबकम्" की भावना भारतीय साहित्य का मूल स्वर है। यह स्वर भारतीय जीवन-दर्शन के रूप में संस्कृत के माध्यम से संवर्धित हुआ। इस विकास में प्राकृत तथा संस्कृत-प्राकृत से निःसृत अन्य अनेक भारतीय भाषाओं का योगदान रहा। जो राजनैतिक, सामाजिक तथा धार्मिक मूल्य निर्धारित हुए उनमें मानव की प्रतिष्ठा को प्राथमिकता दी गयी "न हि मानवात् श्रेष्ठतरं हि किंचित्।" जैन-बौद्ध-जैसे प्रमुख ब्राह्मणेतर दर्शनों में भी वैदिक पौराणिक समाज-संबंधी धार्मिक सिद्धान्तों में आस्था व्यक्त की गयी। वर्णाश्रम धर्म, पुरुषार्थ चतुष्टय, मंदिर-मूर्ति पूजन के उदात्त विचारों के प्रति जैन-बौद्ध अनुयायियों ने असहमति नहीं प्रकट की। उन्होंने उन सभी सामाजिक प्रवृत्तियों में सहयोग प्रदान किया जो देश के हित में थीं।

संस्कृत के महत्व को देखकर बौद्ध, जैन तथा अन्य मतावलंबियों ने भी अपने साहित्य का सृजन संस्कृत में किया। इससे उनके साहित्य तथा धर्म को व्यापकता मिली। संस्कृत के विद्वानों ने पालि-प्राकृत भाषाओं के प्रति अवमानना नहीं प्रकट की, अपितु उन्होंने इन जनसभाओं के विकास में प्रभूत योगदान किया। भास, कालिदास, भवभूति, राजशेखर आदि का साहित्य इसका प्रमाण है। एशिया के अनेक देशों में बौद्ध धर्म के प्रचार में संस्कृत में लिखित साहित्य की विशेष भूमिका रही है।

संस्कृत का छठा वैशिष्ट्य उसका माधुर्य और नाद-सौंदर्य है। ऋग्वेद के अनेक सूक्तों में इन तत्वों का आविर्भाव मिलता है। श्रेण्य या क्लासिकी साहित्य में इन दोनों का समन्वय विशेष रूप से द्रष्टव्य है। अश्वघोष से लेकर मध्यकालीन कवियों, नाट्यकारों आदि ने अपनी रचनाओं में रस और रीति के साथ साहित्य के गेय पक्ष को वरीयता प्रदान की।

संस्कृत काव्यामृत की उपमा कामधेनु के धवल-पोषक दुग्ध से दी गयी है। इस काव्य में अद्भुत नाद-सौंदर्य है। देवेश्वर कवि के "कविकल्पलता" ग्रंथ (पृ० ६५) में इस विशिष्टता को इस श्लोक द्वारा व्यक्त किया गया है :

स्वर्धेनु-दुग्धसवयांसि वचांसि वाणी,
मंजीरमंजुल-निनाद-सहोदराणि ।
एतान् निषेव्य कवयः कविताऽमृतानि,
विद्वत्-सभासु सविलासमुदीरयध्वम् ।।

महाकवि कालिदास ने कहा है कि पार्वती की वाणी में अमृतरस तथा मधुर तंत्री-नाद दोनों विद्यमान थे। उनका स्वर कोकिल की कूक से कहीं अधिक मनोरम था :

स्वरेण तस्यां अमृत-स्रुतेव प्रजल्पितायां अभिजातवाचि ।
अप्यन्यपुष्टा प्रतिकूलशब्दा, श्रोतुर्वितंत्रीरिव ताड्यमाना ।।

(कुमारसंभव, सर्ग प्रथम, ४५)

संस्कृत साहित्य का सप्तम गुण उसका, साहित्येतर विविध ललितकलाओं के साथ घनिष्ट संबंध रहा है। इस देश के विभिन्न क्षेत्रों में तथा देश के बाहर भारतीय शिल्प सिद्धान्तों के आधार पर वास्तुकला, मूर्तिकला, चित्रकला तथा नाट्य-संगीत का संवर्धन हुआ। मौर्यकाल से लेकर उत्तर-मध्यकाल तक बहुसंख्यक मंदिरों, स्तूपों, प्रतिमाओं आदि का निर्माण हुआ। उनमें धार्मिक तथा लौकिक तत्वों के मूर्त अंकन किये गये, जिनमें मूर्ति-विज्ञान के साथ चारुत्व तत्व का निदर्शन है। इनका अध्ययन समसामयिक साहित्य के साथ करने से ललित कलाओं के विकास और स्वरूप की सम्यक् जानकारी होती है। साथ ही विभिन्न युगों की राजनीतिक, धार्मिक, सामाजिक तथा शैक्षणिक दशा का प्रामाणिक ज्ञान प्राप्त होता है। दुष्यन्त-शकुंतला, उदयन-वासवदत्ता, शूर्पारक-कुमुद्वती, नंद-सुंदरी आदि की रोचक प्रेम-कथाएँ प्राचीन

कला में उत्कीर्ण की गयीं। कलाकारों ने संस्कृत के साहित्यकारों से विशेष प्रेरणा ग्रहण की।

गीत-वाद्य-नृत्य तथा नाट्य के प्रति भारतीय जनरुचि बहुत प्राचीनकाल से रही है। प्राचीन कला और साहित्य का साथ-साथ अध्ययन करने से इस बात की पुष्टि होती है। यहाँ के अति प्राचीन रंगमंडप की चर्चा की जाती है। यह मध्य प्रदेश के सरगुजा (अंबिकापुर) जिला में आज भी विद्यमान है। इसका समय ईसा पूर्व तीसरी और दूसरी शती है। यह स्थल रामगढ़ के नाम से प्रसिद्ध है। जिस पर्वत-गुहा में रंगशाला मिली है उसे अब सीतामढ़ी कहा जाता है। रंगशाला की दीवारों पर मौर्यकालीन ब्राह्मी लिपि में कई लेख उत्कीर्ण हैं। उनमें वाराणसी से आये हुए "रूपदक्ष", देवदत्त तथा उसकी प्रेमिका "देवदासी" सुतनुका के नाम लिखे हैं। "रूपदक्ष", शब्द इस बात का द्योतक है कि वाराणसी से इस क्षेत्र में आया हुआ देवदत्त नाट्यकला में प्रवीण था।

सीतामढ़ी में ही एक अन्य लेख खुदा हुआ था। बड़े दुर्भाग्य की बात है कि उस मढ़ी में निवास करने वाले किसी अज्ञानी व्यक्ति द्वारा वह लेख नष्ट कर दिया गया। जर्मन विद्वान् ब्लॉश ने उस लेख को १९०७ ई० में प्रकाशित किया था। लेख का वाचन इस प्रकार किया गया था :

> आदीपयंति हृदयं स्वभावगुरुकवयः।
>
> ये रातियं दूरे वासंतिया हासानुभूते हारस्फीतं एव आलिंगंति ।।

इसका भावार्थ यह है कि "उत्तम स्वभाव वाले कवि, हृदय को आलोकित कर देते हैं। रात्रि में आनंद की अनुभूति कराने वाली वसंतलक्ष्मी उपस्थित नहीं हैं; अतः वे (कवि) मोटी पुष्पमालाओं का आलिंगन कर दर्शकों में हास्य उमगाते हैं।

देवदत्त-सुतनुका नाम वाले लेख तथा उक्त सरस छंद इस बात के द्योतक हैं कि रंगशाला में सरस-सुखद नाटिकाओं का मंचन होता था, जिसका आनंद आसपास के निवासी दर्शक लेते थे। उक्त मंडप के नीचे दर्शकों के बैठने के लिए सीढ़ियाँ सुचारु ढंग से काट काटकर बनायी गयी हैं।

प्रसिद्ध नाट्यशास्त्रकार भरतमुनि ने इस प्रकार के शैलगृह-मंडप के आकार वाले दुमंजिले नाट्यगृह की चर्चा की है :

"कार्यः शैलगृहाकारो द्विभूमिर्नाट्यमंडपः ।"

नाट्यशास्त्र का रचनाकाल ईसवी दूसरी शती माना जाता है। अश्वघोष, कालिदास आदि लेखकों की रचनाओं में तथा पुराणों में पर्वत-गुफाओं या शैलगृहों में नृत्यादि मनोरंजनों के उल्लेख प्राप्त होते हैं। कालिदास ने विदिशा के पास उन पहाड़ियों का उल्लेख किया है जो सुन्दरियों की नुपूर-ध्वनि से गूंजती रहती थीं। रैवतक पर्वत आदि में भी ऐसे मनोविनोदों के वर्णन मिलते हैं। हो सकता है कि कालिदास, भास, शूद्रक, भवभूति आदि प्रख्यात कवियों के नाटक एवं लोक-नाट्य शैलगृहों में भी खेले जाते रहे हों। कुछ विद्वानों का अनुमान है कि सीतामढ़ी, जोगी-मढ़ा, उड़ीसा की हाथीगुम्फा तथा नासिक के पास पुलुमई नामक गुफा में जिन नाट्यमंडपों का रूप मिलता है वे भारत के आदिवासियों द्वारा प्रयोग में लाये जाते थे। आर्यों ने उनके स्थान पर खुले नाट्य मंडपों का प्रयोग किया जो आकार में बड़े होते थे। राजाश्रय में नगरों में इन बड़े आकार वाले रंगमंचों की उन्नति हुई। काशी, उज्जयिनी, पाटलिपुत्र आदि नगरों में ऐसे रंगमंचों की चर्चा साहित्य में मिलती है।

आचार्य पाणिनि के समय शिष्ट समाज में प्रचलित जो भाषा थी वह वैदिक संस्कृत का सम्मानपूर्ण स्थान ले चुकी थी। पाणिनि ने उसका विस्तृत वैज्ञानिक व्याकरण लिखकर भाषा को व्यवस्था प्रदान करने का महान् कार्य संपन्न किया। उनके कार्य को कात्यायन, पतंजलि, काशिकाकार आदि मनीषियों ने आगे बढ़ाया। पतंजलि के महाभाष्य से ज्ञात होता है कि ई० पूर्व दूसरी शती में कंसवध, बलिबंधन आदि नाटक खेले जाते थे, जो बहुत लोकप्रिय थे।

गुप्त-युग के पहले जिन रचनाकारों ने संस्कृत भाषा का भंडार भरा उनमें वाल्मीकि, व्यास, कौटिल्य, मनु, अश्वघोष, याज्ञवल्क्य आदि के नाम विशेष उल्लेख-नीय हैं। मथुरा, विदिशा, गिरिनगर आदि कई केन्द्रों में प्राञ्जल संस्कृत भाषा में शिलालेख लिखे गये।

गुप्त-काल संस्कृत की समृद्धि तथा विकास की दृष्टि से अत्यंत महत्वपूर्ण है। ईसवी चौथी शती के मध्य में गुप्त-सम्राट् समुद्रगुप्त ने राजनीतिक चक्रवर्तित्व भावना के साथ-साथ संस्कृत को राष्ट्रभाषा का रूप प्रदान करने का कार्य संपन्न किया। प्रयाग के विशाल स्तंभ पर इस शासक का लेख तथा उसकी स्वर्ण मुद्राओं पर संस्कृत लेख इसके साक्षी हैं। समुद्रगुप्त तथा उसके वंश के अन्य शासकों चंद्रगुप्त द्वितीय, कुमारगुप्त तथा स्कंदगुप्त के प्रयासों से संस्कृत को बड़ा विकास मिला। वह मध्यदेश की प्रमुख भाषा बन गयी जिसका प्रभाव सारे देश में व्याप्त हुआ। गुप्त-नरेशों के

अलावा दक्षिण के वाकाटक, कदंब तथा पल्लववंशी नरेशों ने इस दिशा में विशेष भूमिका निबाही।

राज्यवंशों द्वारा संवर्धन प्राप्त होने के साथ इस काल में तथा उसके पश्चात् अनेक मेधावी लेखक हुए। संस्कृत की सर्वतोमुखी उन्नति में भास, कालिदास, भारवि, भवभूति, बाणभट्ट, माघ, राजशेखर, बिल्हण, श्रीहर्ष आदि के नाम अमर हैं।

## कालिदास की श्रुतिमहती वाणी

कालिदास ने 'श्रुतिमहती'' विशेषण से संस्कृत वाणी को महिमा-मंडित किया। उनका निम्नांकित भरत-वाक्य महाकवि की उत्कट राष्ट्रीय भावनाओं का मार्मिक अभिव्यक्ति है :

प्रवर्ततां प्रकृतिहिताय पार्थिवः
सरस्वती श्रुतिमहती महीयताम्।
ममापि च क्षपयतु नीललोहितः
पुनर्भवं परिगतशक्तिरात्मभूः ॥

(अभि० शाकुंतल, ७, ३५)

संस्कृत-भारती का जो यश गुप्तकाल में देश और उसके बाहर फैल गया था उससे आनंद-विभोर होकर कालिदास ने यह उद्गार व्यक्त किया :

आरूढमद्रीनुदधीन् वितीर्णं
भुजंगमानां वसतिं प्रविष्टम्।
ऊर्ध्वं गतं यस्य न चानुबंधि
यशः परिच्छेत्तुमियत्तयाऽलम् ॥

(रघुवंश, ७, ७७)

यहाँ तीनों लोकों में रघुवंश के प्रताप का विस्तार भारतीय संस्कृति के व्यापक प्रसार का द्योतक है, जो संस्कृत के माध्यम से सफल हो सका।

पाणिनि, कालिदास, बाणभट्ट जैसे इने-गिने साहित्य-स्रष्टा ऐतिहासिक युग में अवतीर्ण हुए, जिन्होंने, किसी असाधारण दैवी प्रसाद के फलस्वरूप, अमर रचनाओं के कीर्तिस्तंभ स्थापित किये।

## दक्षिण-पूर्व एशिया

गुप्तयुग में तथा उसके पश्चात् दक्षिण-पूर्व एशिया के कई देशों में संस्कृत और भारतीय संस्कृति का जो उत्थान हुआ उसके बहुसंख्यक उदाहरण कंबुज, स्याम, जावा-सुमात्रा आदि क्षेत्रों में मिले हैं। भारत में जन्म और साहित्यिक विकास प्राप्त करने वाली वाणी अनेक पुरालेखों में "भारती" संज्ञा से व्यक्त की गयी, जो विद्यादेवी सरस्वती की द्योतक है।

कंबुज (आधुनिक कंपूचिया) के बंते-केदेयि नामक स्थान में एक संस्कृत शिलालेख उत्कीर्ण है। इसमें ४५ श्लोक हैं और इसका रचनाकाल ईसवीं शती का आरंभ है। इसके लेखक का नाम शिवाचार्य दिया है। लेख से ज्ञात होता है कि प्रसिद्ध अंकोर क्षेत्र के अनिंदितपुर नामक स्थल पर शिव, उमा, देवी भारती आदि की प्रतिमाएँ निर्मित की गयीं, जिनका ध्यान शिलालेख के आरंभिक श्लोकों में लिपिबद्ध है। उमा तथा भारती का ध्यान क्रमशः इस प्रकार किया गया है :

नमाम्युमां मुखं यस्याः स्मितमीशस्य दर्शने।
पूर्णचन्द्रायते चन्द्रखण्डं मूर्ध्नीव निन्दितुम् ।।४।।

(अर्थात्' उमा के मुख को मैं प्रणाम करता हूँ। शिव के दर्शन से उस मुख पर जो मुसकान फैल गयी है उससे वह पूर्ण-चंद्र जैसा सुंदर लगता है; मानों वह शिव की जटा पर स्थित खंडित चंद्र का उपहास कर रहा है।)

सर्व्वत्र व्यापिनीं वंदे भारतीं भूरिभारतीम्।
सुधावदन-पूर्णेन्दु-कला-पीयूषवर्षिणीम् ।।५।।

अथ त्, भारतदेशीया भारती की मैं वंदना करता हूँ जिसकी व्याप्ति सर्वत्र है। पूर्ण चंद्रवदना उस भारती की कलाएँ अमृत की वर्षा करती हैं।)

भारतीदेवी और उसकी प्रतिनिधिरूपा संस्कृत वाणी के प्रति उक्त कीर्ति-गान वस्तुतः सराहनीय है।

दक्षिण-पूर्व एशिया में अन्य वैदिक-पौराणिक देवालयों के साथ भारती के मंदिरों तथा प्रतिमाओं की प्रतिष्ठापना बड़ी श्रद्धा के साथ संपन्न की जाती थी। कंबुज के सीम-राव नामक स्थल पर स्थित प्राह-ईनकोसी देवालय पर वहाँ के शासक जय-वर्मा-पंचम का एक महत्वपूर्ण शिलालेख उत्कीर्ण है। उस पर अंकित तिथियों के

अनुसार लेख का एक अंश ८६० ई० में और शेष ८६२ ई० में लिखा गया। इस शिलालेख का भावार्थ इस प्रकार है :

भारतीय कौंडिन्य तथा सोमा से आविर्भूत वंश में अनंदितपुर का राजा बालादित्य हुआ। उसके वंश में राजेन्द्रवर्मा नामक शासक उत्पन्न हुआ। उसकी पुत्री इंद्रलक्ष्मी थी, जिसका विवाह यमुनातट पर बसी हुई पवित्र मथुरा नगरी से कंबुज को गये हुए ब्राह्मण दिवाकरभट्ट के साथ हुआ। इंद्रलक्ष्मी और दिवाकरभट्ट ने मिलकर राज्य के अनेक स्थलों पर विविध कार्य संपन्न किये। उनके कार्यों में भद्रेश्वर शिव तथा विष्णु की मूर्तियों की स्थापना, एक चिकित्सालय का निर्माण तथा 'सद्भारती देवी' की प्रतिमा-प्रतिष्ठा सम्मिलित थी।

गुप्तकाल के पश्चात् के पुरालेख कई सौ की संख्या में अब तक दक्षिण-पूर्व एशिया के विभिन्न भागों से मिल चुके हैं। ये सभी संस्कृत में हैं, जिससे इस भाषा की महत्ता का आकलन किया जा सकता है। इस काल में भारत के अनेक भागों में लोकभाषा के रूप में प्राकृतों का व्यवहार होता था। मध्यकाल में जैन लेखकों ने इस दिशा में विशेष ध्यान दिया, जिसके फलस्वरूप प्राकृत और अपभ्रंश का प्रचुर साहित्य उपलब्ध है।

## संपर्क भाषा

ईसा पूर्व पाँचवीं शती से लेकर प्रायः अठारहवीं शती तक पाणिनीय संस्कृत को भारत की प्रमुख तथा संपर्क भाषा होने का असाधारण गौरव प्राप्त हुआ। संसार की अन्य कोई भाषा इतने दीर्घकाल तक जीवित-जागृत नहीं रही। इस लंबे समय में संस्कृत ने अपनी "सप्तपदी"-संवलित परंपरा का निर्वाह किया। उसकी सृजनात्मकता देशकाल के अनुरूप गतिशील रही। देश पर विदेशी आधिपत्य के समय अनेक यातनाओं को संस्कृत ने साहस के साथ झेल कर अपनी तथा भारत की अस्मिता की रक्षा की। ऐसा इसीलिए संभव हो सका कि संस्कृत का आधार स्तंभ अत्यंत दृढ़ था। जनकल्याणी भाषा के रूप में अपनी पूर्वोक्त विशेषताओं के साथ वह कोटि-कोटि जन को प्रकाश देती रही है।

वैदिक संस्कृत की समयावधि को यदि पाणिनीय संस्कृत के कालक्रम के साथ जोड़ कर देखा जाये तो संस्कृत के समूचे विकास का समय लगभग चार सहस्त्र वर्ष होता है। काल की दृष्टि से किसी अन्य भाषा का ऐसा उदाहरण उपलब्ध नहीं है। संस्कृत इतने लंबे समय तक, महाद्वीप के समान विस्तृत, बृहत्तर भारत की मुख्य भाषा ही नहीं रही, उसने इस बड़े क्षेत्र को असाधारण सांस्कृतिक एकता और दृढ़ता

प्रदान की हैं। ऐसी भाषा की किसी प्रकार उपेक्षा या अवहेलना नहीं की जा सकती ।

महाकवि कालिदास ने संस्कृत को स्वर तथा संस्कार-संपन्न ऋचा कहा है और उसकी तुलना सीता के साथ की है :

स्वरसंस्कारवत्यासौ पुत्राभ्यामथ सीतया ।
ऋचेवोदर्चिषं सूर्यं रामं मुनिरुपस्थितः ।।

(रघुवंश, १५, ७६)

(अर्थात्, वाल्मीकि सीता और लव-कुश पुत्रों को साथ लेकर श्रीराम के पास गये । उस समय सीता की छवि ऐसी थी मानों वे स्वर और संस्कारवती वेद की ऋचा हों ।)

संस्कारपूता वाणी का एक अन्य मनोरम उल्लेख कालिदास ने कुमारसंभव में ''उमापरिणय'' सर्ग में इस प्रकार किया है ।

द्विधा प्रयुक्तेन च वाङ्मयेन
सरस्वती तन्मिथुनं नुनाव ।
संस्कारपूतेन वरं वरेण्यं,
वधूं सुखग्राह्यनिबंधनेन ।।

(कुमार० ७, ९०)

(शिव-पार्वती के परिणय के अनंतर सरस्वती देवी ने उन्हें आशीर्वाद दिया । शिव की उन्होंने संस्कारपूता संस्कृत भाषा में, तथा पार्वती की सुखग्राह्या प्राकृत भाषा में शुभाशंसा की ।)

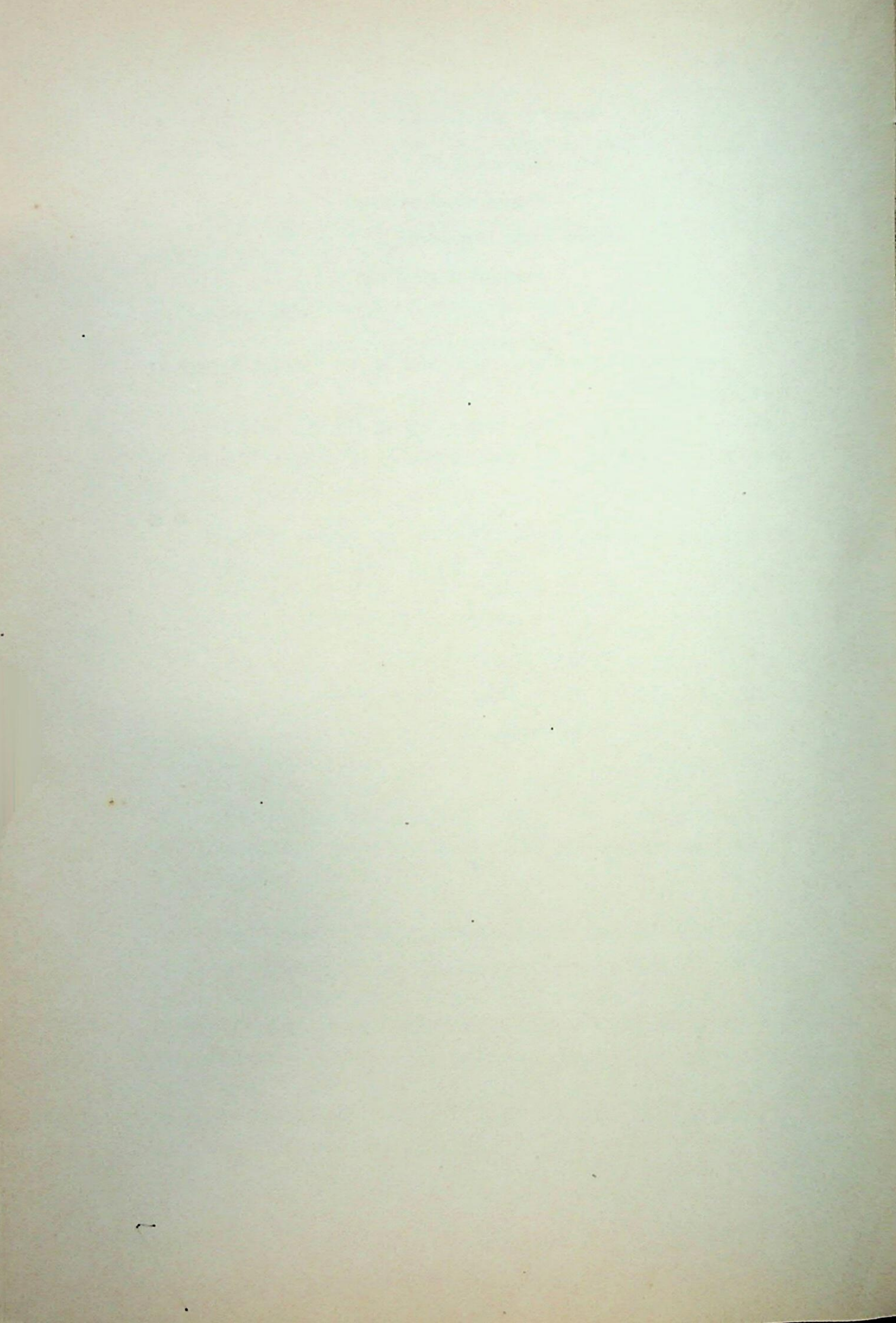
ईसवी बारहवीं शती के प्रख्यात लेखक श्रीहर्ष ने अपने ग्रंथ ''नैषधीयचरित'' में एक अत्यंत महत्वपूर्ण तथ्य की ओर हमारा ध्यान आकर्षित किया है । उनके वर्णन से ज्ञात होता है कि उनके समय में भारत के विविध क्षेत्रों में अनेक स्थानीय भाषाएँ प्रचलित थीं । कुछ लोग वैदिक संस्कृत के भी ज्ञाता थे । परंतु सभी के पारस्परिक विचार-विनिमय के लिए संस्कृत भाषा ही उपयुक्त सिद्ध हुई । यह प्रसंग दमयन्ती-स्वयंवर का है, जिसमें विभिन्न वर्गों के लोगों के साथ सौवर्ग (देवजन) का भी उल्लेख है । इन सभी जनों को पारस्परिक व्यवहार के लिए तत्कालीन संस्कृत ही सुकर लगी । यह श्लोक इस प्रकार है—

अन्योऽन्यभाषानवबोधभीतेः
संस्कृत्रिमाभिर्व्यवहारवत्सु ।
दिग्भ्यः समेतेषु नरेषु वाग्भिः,
सौवर्गवर्गो न जनैरचिह्नि ॥

(नैषध, सर्ग १०, ३४)

इससे मध्ययुग में लोकभाषा या संपर्क भाषा के रूप में संस्कृत के महत्व पर रोचक प्रकाश पड़ता है ।





# त्रिपुरी तीर्थपट्ट : त्रिपुरी का एक पौराणिक निरूपण

डॉ० सुशील कुमार सुल्लेरे

जबलपुर

The tradition of preparing *"paṭṭa"* on cloths, metal sheets and stones related with gods, tīrthas and festivals is very old and evinced by literary and archaeological sources. It represents a fine blending of form and symbol worship. The capital city Tripurī was famous as a centre of literary and political activities and was regarded as a holy place, having Śiva as its presiding deity. The *Tripurī tīrtha paṭṭa* depicting the slaying of *Andhakāsura* by *Śiva* has been critically examined in this paper.

पुण्य सलिला नर्मदा के तट पर स्थित त्रिपुरी की गणना प्राचीन भारत के प्रमुख नगरों में की जाती है। प्रागैतिहासिक काल से लेकर पूर्व मध्यकाल तक इस नगर का सतत् महत्व पुरातात्त्विक एवं साहित्यिक साक्ष्यों से प्रमाणित होता है। प्राचीन काल में त्रिपुरी का महत्व भौगोलिक, व्यापारिक, धार्मिक, राजनीतिक एवं सांस्कृतिक दृष्टि से था। यह कलचुरियों की राजधानी होने के साथ ही साथ साहित्यिक गतिविधियों का महत्वपूर्ण केन्द्र था। राजशेखर के समय में यह नगरी अपने गौरव के चरमोत्कर्ष पर थी। कन्नौज के राजाश्रय को छोड़कर राजशेखर का त्रिपुरी आना इस तथ्य को इंगित करता है कि कन्नौज का क्रमशः अधःपतन होने लगा था तथा कलचुरियों के अधीन त्रिपुरी का उत्कर्ष हो रहा था, जिससे आकृष्ट होकर वे त्रिपुरी आये थे। उनकी कृतियों में त्रिपुरी का जो विवरण मिलता है, उससे त्रिपुरी की

गरिमा का उद्घाटन होता है । विद्धशाल भञ्जिका में त्रिपुरी को ऐश्वर्य सम्पन्न और नर्मदा की लहरों से मुखरित कहा गया है ।[1] बाल रामायण में त्रिपुरी की उत्पत्ति भगवान शिव द्वारा ध्वस्त असुर के तीन पुरों के भूमि पर गिरे हुए खण्ड से निरूपित की गई है[2] । राजशेखर की कृतियों का प्रभाव त्रिपुरी और रतनपुर के कलचुरियों के अभिलेखों में कुछ परिवर्तनों से परिलक्षित होता है ।[3]

त्रिपुरी अनेक दृष्टियों से महत्वपूर्ण होने के साथ ही साथ एक तीर्थस्थल के रूप में भी महत्वपूर्ण थी । त्रिपुरी के इस पक्ष का उद्घाटन सम्यक् रूप से अब तक नहीं हुआ है । मत्स्य पुराण में त्रिपुरी एक पितृतीर्थ के रूप में वर्णित है जिसके दर्शन से पाप नष्ट होता है और यहाँ किये हुए श्राद्ध से अनन्त फल प्राप्त होता है[4] । तीर्थसार में उल्लेख है कि त्रिपुरी क्षेत्र के माहात्म्य का वर्णन करना स्वयं इन्द्र के लिए भी सहस्र वर्षों में भी सम्भव नहीं है[5] ।

देव, तीर्थ एवं पर्वों से सम्बद्ध पट्ट निर्माण की सुदीर्घ परम्परा का परिचय साहित्यिक एवं पुरातात्विक साक्ष्यों से मिलता है । पट्टों का आकार प्रायः वर्गाकार अथवा आयताकार मिलता है ।

ऐसा लगता है कि पट्ट पहले कपड़े पर, धातुपत्रों पर निर्मित होते थे तथा कालान्तर में पाषाण पर निर्मित किये जाने लगे । पट्टों की वर्ग-आयत आकृति इनका सम्बन्ध हड़प्पा के मुहरों से जोड़ती है जिन पर देवताओं और विभिन्न पशुओं का अंकन मिलता है तथा अनुमान लगाया जा सकता है कि इनका उद्देश्य भी पूजा से सम्बन्धित था । इसके उपरान्त पट्ट निर्माण परम्परा बौद्धों और जैनों में दिखाई देती है । इनमें प्रतिमा पूजा और प्रतीक पूजन दोनों का सुन्दर समन्वय स्थापित किया गया है । प्रतीकों की दृष्टि से स्वस्तिक पट्ट, चक्रपट्ट और चैत्य पट्ट बहुत महत्व के हैं[6] ।

---

१. विद्धशालभंजिका, ४.२१ स्वस्ति श्रीमत् त्रिपुर्याम तुहिनकर वाचालितायाम्.

२. बालरामायण, ३.३८.

३. अजयमित्र शास्त्री, त्रिपुरी, पृ० १२२.

४. मत्स्यपुराण, २२.४३-४५.

५. तीर्थसार (नृसिंह प्रसाद का एक अंश), पृ० १००.

६. वासुदेव शरण अग्रवाल, भारतीय कला, पृ० २३८.

जैन आगमों में पुहमी शिलापट्ट का उल्लेख मिलता है[७] जिसका अर्थ पृथ्वी देवी की पूजा के लिए स्थापित किया गया शिलापट्ट है। कालान्तर में पृथ्वी का जगह दूसरे देवों की पूजा "पूजापट्टों" द्वारा होने लगी। जैन आयाग पट्ट, पूजा शिलापट्ट प्रतीकात्मक और तीर्थंकर-प्रतिमा संयुक्त दोनों प्रकार के हैं। मध्यमिका के नारायण वाटक में संकर्षण और वासुदेव की पूज के लिए इसी प्रकार की पूजा शिला शुंगकाल में स्थापित की गई[८]। यह शिला पट्टों के सम्बन्ध में प्रथम अभिलेखीय साक्ष्य कहा जा सकता है। इसके उपरान्त नासिक अभिलेख में पट्ट का उल्लेख मिलता है[९]। शक-कुषाण कालीन मथुरा के अभिलेखों में "श्री शिलापट्ट" स्थापित करने का उल्लेख मिला है[१०]। अभिलेखीय साक्ष्य ई० पू० द्वितीय शताब्दी से लेकर पूर्व मध्यकाल तक पट्ट पूजा परम्परा पर प्रकाश डालते हैं। कालंजर से प्राप्त अप्रकाशित अभिलेखों में उमा महेश्वर पट्ट[११] तथा वैकुण्ठ पट्ट[१२] के निर्माण का उल्लेख मिलता है। पट्ट-पूजा की यह देव, तीर्थ तथा पर्वों से सम्बद्ध परम्परा अभी भी नागपट्ट, कृष्णपट्ट, तीर्थपट्ट के रूप में विद्यमान दिखायी देती है।

पूर्व मध्य काल के लगभग दस शिल्प शिलापट्ट मिले हैं जिनमें ऊपरी भाग पर चौदह शिव लिंगों की पंक्ति है, केवल विदिशा शिल्प पट्ट इसका अपवाद है, इसमें द्वादश शिव लिंगों की पंक्ति है[१३]। इनमें से दो पट्टों में नदी का अंकन मिलता है[१४]। इसके साथ ही इनमें प्रायः पाँच प्रमुख देवताओं का अंकन मिलता है। इन पट्टों का

---

७. पूर्वोक्त.

८. एपीग्राफिया इंडिका, भाग १६, पृ० २५.

९. परमेश्वरी लाल गुप्त, प्राचीन भारत के प्रमुख अभिलेख, पृ० १६०.

१०. एपिग्राफिया इंडिका, भाग २९, पृ० ९७.

११. त्रिपूरी तीर्थ पट्ट (अप्रकाशित अंग्रेजी शोध पत्र, पाद टिप्पणी); क० आ० स० रि०, भाग २१.

१२. मेरा शोध पत्र 'कालंजर वैकुण्ठ पट्ट' भारतीय इतिहास कांग्रेस, गोरखपुर अधिवेशन में प्रस्तुत, वर्ष १९८९.

१३. एन० पी० जोशी : 'वाराणसी शिलापट्ट एण्ड सिमिलर अदर स्लेब्स' अप्रकाशित शोधपत्र।

१४. पूर्वोक्त.

अध्ययन अनेक दृष्टियों से महत्वपूर्ण है। प्रथम ये शिल्प पट्ट प्रतिमा विज्ञान के शास्त्रीय निर्देशों से आबद्ध नहीं है। कलाकारों ने इनके अंकन में मौलिकता का परिचय दिया है तथा स्थानीय कला अभिप्रायों एवं अलंकरणों का प्रयोग किया है। यह तथ्य इन पट्टों के विस्तृत विवेचन से स्पष्ट होता है।

उपर्युक्त पट्टों के अध्ययन और महत्व की ओर हाल ही में भुवनदेवाचार्य की अपराजितपृच्छा[१५] के आधार पर डॉ एन० पी० जोशी ने ध्यान आकृष्ट किया तथा इन पट्टों को वाराणसी शिला पट्ट की संज्ञा प्रदान की है[१६]। उन्होंने ग्वालियर, झांसी, लखनऊ, कालंजर आदि पट्टों का विवेचन किया।

त्रिपुरी पट्ट का सर्व प्रथम प्रकाशन डॉ० राखालदास बनर्जी द्वारा "अन्धकासुर वध" के रूप में किया गया[१७]। तदुपरान्त इस पट्ट का वर्णन डॉ० अजयमित्र शास्त्री ने अपनी कृति 'त्रिपुरी' में इसी रूप में किया।[१८] अब विभिन्न पट्टों के तथा क्षेत्रीय अभिलेखीय सामग्री के सन्दर्भ में इस पट्ट की नवीन व्याख्या आवश्यक प्रतीत होती है।

"त्रिपुरी तीर्थ पट्ट" वर्गाकार है और प्रत्येक ओर से इसका आकार २'४" है। यह पट्ट पत्र पताका पद्धति से अलंकृत है, जिसका उल्लेख कालंजर अभिलेख में प्राप्त होता है।[१९] इसका ऊपरी सिरा और दोनों बाजू तरंगित पत्र लता से अलंकृत है। ऊपरी पट्टी में पत्र लता के अन्तरालों में छः लिंग बने हुए हैं। इस तरंगित पत्र-लता पट्टिका में तैरते हुए मत्स्य, कच्छप और मकर अंकित हैं, जिससे नदी का अंकन सूचित होता है। ऊपरी पट्टिका के बांयी ओर में कोण पर एक सुन्दर युवती की आकृति में मकरारूढ़ नर्मदा का अंकन है। इसके अधो भाग में चर्तुदश सिद्ध लिंगों की पंक्ति है। यह लिंग पंक्ति इन पूर्व मध्यकालीन पट्टों की प्रमुख विशेषता है जो प्रायः इन पट्टों में अंकित मिलती है। इस लिंग पंक्ति के साथ नर्मदा का अंकन स्कंद पुराण

---

१५. अपराजितपृच्छा, सूत्र ७८, २०-३१, पृ० १८४-८५.

१६. एन० पी० जोशी, 'वाराणसी शिलापट्ट'

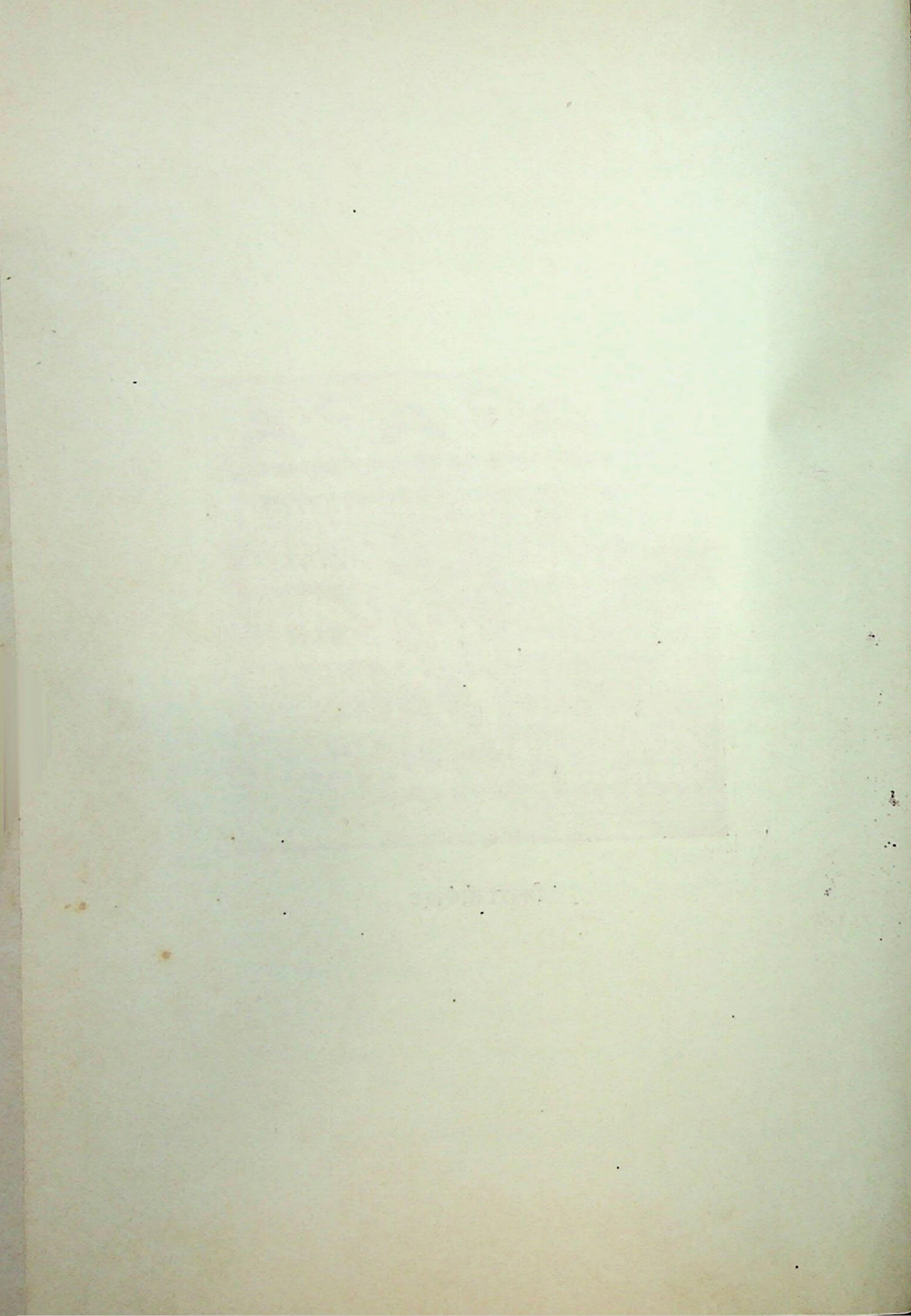
१७. आर० डी० बैनर्जी : एम० ए० एस० आई०, नं० २३, पृ० ६२.

१८. त्रिपुरी, पृ० ६२.

१९. विश्वम्भर शरण पाठक, स्मार्त रिलीजस ट्रैडीशन, पृ० १०४ पर टिप्पणी २११.



त्रिपुरी तीर्थपट्ट



के "ध्यान" से सादृश्य रखता है।[20] इनके नीचे पट्ट पाँच आड़ी समानान्तर पट्टियों में विभाजित है, जिनकी ऊँचाई क्रमशः कम होती जाती है। इन पट्टियों के बीच में अन्दर की ओर धंसा हुआ आयताकार कोष्ठ है, जिसमें अन्धकासुर का वध करते हुए शिव की मूर्ति अंकित है। इनका बाँया ऊपर की ओर उठा हुआ पैर धराशायी असुर को रौंदता हुआ दिखाया गया है। वे चर्तुभुजी हैं, उनके ऊपरी दाँये हाथ में डमरू और निचले बाँये हाथ में कपाल है। शेष दो हाथों में वे शूल लिए हुए हैं, जिसके ऊपर अन्धकासुर का शरीर टँगा हुआ है। पहली आड़ी पट्टी के मध्य में वृषभारूढ़ उमा-महेश्वर की वरेश्वर रूप की प्रतिमा उत्कीर्ण है। पट्ट का मध्य भाग दो भागों में विभक्त है। शिव शक्ति के दोनों ओर छः छः की पंक्ति में सूर्य हैं। बांयी ओर का अर्ध भाग एक आसन पर बैठे सिद्ध पुरुष पर समाप्त होता है। दायें आधे भाग का आरंभ बैठे हुए सिद्ध पुरुष योग पट्ट के अंकन से होता है। इसके बाद तीन स्थानक विष्णु की मूर्तियाँ है। तीसरी पंक्ति में बांयी ओर पांच स्थानक स्त्री मूर्तियाँ हैं। इन्हें पंच कन्या स्वीकार किया जा सकता है, जिनका प्रायः स्मरण वरदायी होता है। इनका अंकन इस कारण से अभिप्रेत है कि स्वयं नर्मदा की कल्पना एक कुमारी के रूप में की गई है।[21] पंच कन्याओं के दाँयी ओर आसनस्थ तीन गणेश हैं। चौथी पंक्ति में दो घुटने टेके हुए उपासक हैं, उनके दाईं ओर मेढारूढ़ अग्नि, गजारूढ़ इन्द्र हैं। मध्य मूर्ति के दायें ओर पुनः तीन आसनस्थ गणेश हैं। अधिकांश पट्टों में पंच गणेश अंकित हैं, जबकि इस पट्ट में छः गणेशों का अंकन मिलता है[22]। पांचवी पंक्ति में चर्तुदश बांयी ओर अंकित प्रतिमायें चौदह लोकों के स्वामी हैं। मुख्य मूर्ति के नीचे हाथ ऊपर किये हुए स्त्री रूप में पृथ्वी का अकन मिलता है। दांयी ओर दस नागों का दस दिक्-पालों के रूप में अंकन है।

उपर्युक्त त्रिपुरी पट्ट नर्मदा के अंकन के कारण विशेष महत्वपूर्ण है। नर्मदा मध्य प्रदेश की जीवन रेखा तथा पवित्रतम नदियों में से एक है। मध्य प्रदेश के महत्वपूर्ण नगर और तीर्थ स्थल इसके तट पर स्थित है। साहित्यिक परम्परा में नर्मदा की कल्पना कुमारी के रूप में की गई है तथा शिव के आवास स्थल में उद्भूत

---

२०. मकरासनसमारूढा प्रत्यक्षसप्तकल्पगा-स्कन्दपुराण, रेवा, २५, १२.

२१. एम० ए० एस० आई०, २३, पृ० १३३.

२२ जोशी, 'वाराणसी शिलापट्ट'.

बतलाई गई है।[२३] नर्मदा को दक्षिण की गंगा कहा गया है[२४]। मन्दसौर अभिलेख में नर्मदा की उत्पत्ति चन्द्रमा से बतलाई गई है[२५]। मलयसिंह के कलचुरि संवत् ९४४ (११९२ ई०) के अभिलेख में नर्मदा को कुमारी कहा गया है तथा शिव के अधिवास अमर कंटक से उद्भूत विपुल जलवाली कही गई है, जिसके दर्शन मात्र से पापों का अन्त हो जाता है।[२६] इस प्रकार से १२ वीं शताब्दी में नर्मदा एक पवित्र एवं कुमारी नदी के रूप में प्रतिष्ठित थी। नर्मदा की अनेक प्रतिमायें मिली हैं। नर्मदा की एक प्रतिमा चौंसठ योगिनी मन्दिर में मिली है[२७]। एक अन्य प्रतिमा नर्मदा माई के रूप में तेवर में पूजित है[२८]। दसोई की नर्मदा प्रतिमा स्कंद पुराण में वर्णित नर्मदा प्रतिमा से मेल खाती है[२९]।

नर्मदा की धाराओं के संगीत से प्रतिध्वनित त्रिपुरी राजधानी नगर[३०] का प्रागैतिहासिक काल से पुरातन इतिहास मिलता है। कलचुरि काल में यह नगर साहित्यिक और राजनीतिक गतिविधियों का केन्द्र था तथा अपने गौरव में चरमोत्कर्ष पर था, इसकी पुष्टि साहित्यिक साक्ष्यों से होती है[३१]। यह पवित्र तीर्थ स्थल भी था[३२]। शिव और त्रिपुरी एक दूसरे के पूरक और पर्याय थे तथा शिव इस स्थल के अधिष्ठाता देव थे। यह तथ्य त्रिपुरी तीर्थ पट्ट से उद्घाटित होता है।

त्रिपुरी तीर्थ पट्ट पौराणिक और ब्रह्मांडिकी रूप में त्रिपुरी का निरूपण प्रस्तुत करता है। इस पट्ट में शिव का उग्र तथा सौम्य (वरेश्वर) दोनों रूपांकन मिलता है। यह रूप राजशेखर की काव्यमीमांसा में वर्णित शिव के दोनों रूपों से सादृश्य रखता

---

२३. मत्स्य पुराण, ९१

२४. स्कन्द पुराण, ४

२५. डॉ० सी० सरकार, सेलेक्ट इंस्क्रिप्शन्स, भाग १ पृ० ३९९

२६ एम० ए० एन० आई०, २३, पृ० १३३.

२७. क० आ० स० रि०, भाग ९, पृ० ६७.

२८. पूर्वोक्त, भाग ६, पृ०-५८

२९. भारतीय विद्या, भाग, १२, पृ० १०२-.७७.

३०. त्रिपुरी चेदि राजधानी, हेमचन्द्र नाममाला. ४, ४१

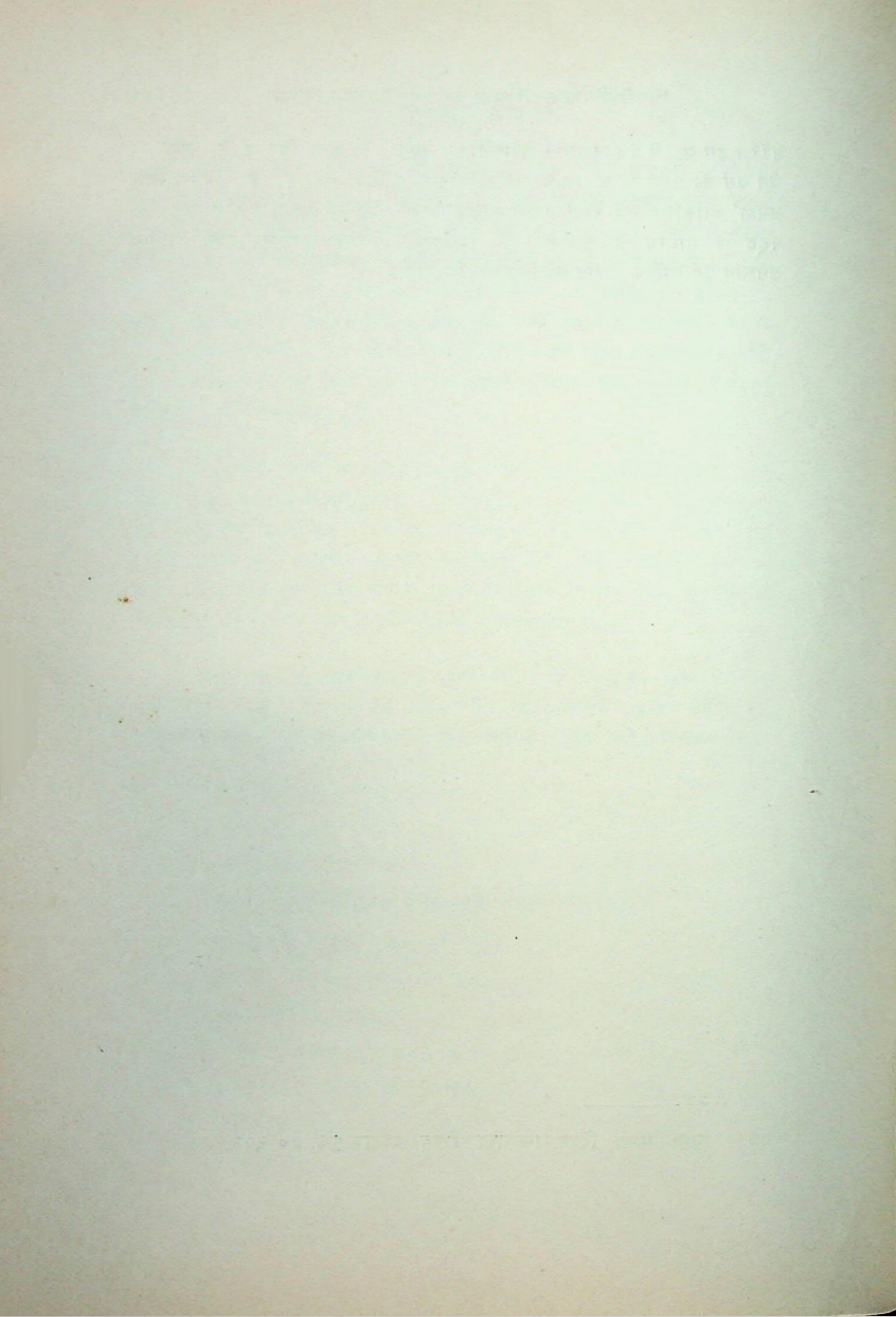
३१. विद्धशालभंजिका, ४ २१.

३२. मत्स्यपुराण, २२, ४३-४५.

है[३३]। इस पट्ट में पंचदेव स्मार्त उपासना का नर्मदा के साथ निरूपण है। यहाँ पर शैव धर्म की प्रधानता थी इस कारण सर्वोपरि पंक्ति शिव लिंगों की है। त्रिपुरी शिव, नर्मदा' कलचुरियों एवं राजशेखर से सम्बद्ध नगरी कही जा सकती है। त्रिपुरी तीर्थ-पट्ट के माध्यम से कलाकारों ने दक्षतापूर्वक पंचदेव उपासना द्वारा धार्मिक समभाव एवं धार्मिक स्थिति का निरूपण किया है।



३३. काव्यमीमांसा (विश्व राष्ट्रभाषा परिषद्) अध्याय १६, पृ० २२२.



# न्याय-वैशेषिक दर्शन में परमाणु

डा० हरिदत्त शर्मा

सोलन (हि० प्र०)

The Theory of परमाणु is the basic principle of Vaiśeṣikas for explaining the process of creation. Their परमाणु is non-aggregate, eternal and indivisible. The visible *Paramāṇus* are the cause of all the manifestations. In fact, the principle of the नित्यत्व of परमाणु is defective.

परमाणुवाद वैशेषिक दर्शन का एक महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त है। वैसे तो परमाणु की सत्ता को किसी न किसी प्रकार से सभी दर्शनकार स्वीकार करते हैं तथापि वर्तमान वैज्ञानिक युग में तो परमाणु वैज्ञानिकों के लिये महत्त्वपूर्ण अन्वेषणों का विषय बना हुआ है। वैशेषिक दर्शन का तो यह परमाणु आधार स्तम्भ ही है। इसी परमाणुवाद के आधार पर यह दर्शन वस्तुवादी सिद्ध होता है। असत्कार्यवाद तथा आरम्भवाद इसी की मूलभित्ति पर आधारित हैं। यही परमाणुवाद दृश्य जगत् को अवयवों का रूप देकर उसे कार्य तथा जन्य सिद्ध कर जगत् के कर्ता तथा जनक की खोज के सरल मार्ग का निर्माण करता है। इस प्रकार भले ही कई विचारकों की दृष्टि में वैशेषिक दर्शन अनीश्वरवादी प्रतीत होता हो परन्तु है यह ईश्वरवादी दर्शन।

परमाणु शब्द में "अणु" शब्द का अर्थ वह छोटा अवयव है जिसका ग्रहण, त्याग आदि तो न हो परन्तु जो ग्रहण, त्याग के योग्य अवस्था के निर्माण की सामर्थ्य से युक्त हो

शब्दार्थक ''अण्'' धातु से 'उ'' प्रत्यय करने पर यह शब्द निष्पन्न होता है। परम शब्द साथ लगने पर इसका अर्थ होता है—परम = सर्वाधिक, अणु = छोटा अवयव। इस प्रकार परमाणु वह छोटे से छोटा अवयव है जिसका अन्य कोई भी भाग नहीं किया जा सकता तथा जिससे छोटा कोई भी अवयव नहीं हो सकता। न्याय वैशेषिक सिद्धान्त में परमाणु को निरवयव, मूर्त, क्रियावान्, अतीन्द्रिय, जन्य द्रव्यों का अवयव तथा नित्य माना गया है। वैशेषिक सूत्रों में चतुर्थाध्याय के प्रथमाह्निक के प्रारम्भ में नित्य द्रव्यों की चर्चा के प्रसंग में सत्ता वाले, कारणरहित, नित्य द्रव्य को परमाणु कहा गया है।[1] उसके कार्यों से उसका अनुमान किया जाता है। न्यायसूत्रकार महर्षि गौतम ने त्रुटि (त्रसरेणु या द्वयणुक) से परवर्ती एवं उससे सूक्ष्म अवयव को परमाणु कहा है।[2] मुक्तावली की टीका रामरुद्री में परमाणु सिद्धि के प्रकरण में एक स्मृति वचन के अनुसार छिद्र द्वारा भीतर प्रविष्ट सूर्य रश्मि में दृश्यमान सबसे सूक्ष्म रजकण को त्रसरेणु कहा गया है।[3] तीन रेणुओं वाले अवयवी का नाम त्रसरेणु माना गया है। रेणु द्वयणुक को कहते हैं। इस प्रकार त्रसरेणु का छठा भाग परमाणु सिद्ध होता है। महर्षि वेदव्यास ने पुराणों में परमाणु का स्वरूप वर्णन इस प्रकार किया है—कि जो विशेषों (पृथिव्यादि स्थूल द्रव्यों) का अन्तिम अवयव, सत् = विद्यमान्, अनेक, सदा असंयुक्त, अयवयी में ऐक्य भ्रम का कारण हो वह परमाणु कहलाता है।[4] वेदों में ''अणोरणीयान्'' कह कर अनेक स्थलों पर अणु का परिचय दिया गया है। इस प्रकार समस्त संस्कृत साहित्य में यत्र-तत्र परमाणु की चर्चा उपलब्ध होती है।

शास्त्र वचनों के अतिरिक्त परमाणु की सत्ता में न्यायवैशेषिकाचार्यों द्वारा अनुमान प्रमाण भी प्रस्तुत किया जाता है। सूर्य रश्मि स्थित सूक्ष्म रजकण (त्रसरेणु) से परमाणु का अनुमान किया जाता है। वह त्रसरेणु सावयव है, चाक्षुष द्रव्य होने अथवा महत्परिमाण वाला होने से जो भी द्रव्य महत्परिमाण वाला होता है वह

---

१. ''सदकारणवन्नित्यम्'' तथा ''तस्य कार्यं लिंगम्''। वेदान्तदर्शन ४.१.१,२.

२. ''परं वा त्रुटेः'' न्याय दर्शन ४-२-१५.

३. जालसूर्यमरीचिस्थं यत्सूक्ष्मं दृश्यते रजः।
प्रथमं तत् प्रमाणानां त्रसरेणुरिति स्मृतः॥ न्याय सिद्धान्त मुक्तावली, रामरुद्री टीका—पृ० ११७.

४. चरमः सद्विशेषाणामनेकासंयुतः सदा।
परमाणुः सः विज्ञेयो नृणामैक्यभ्रमो हि सः॥ श्रीमद्भागवत पुराण, ३-१२-१.

अवयवों वाला भी होता है।[५] जैसे घट, कपाल, पट आदि। यह भी सावयव व्याप्य महत्त्व वाला है। अतः यह अवयवों वाला है, इस अनुमान द्वारा त्रसरेणु सावयव है, यह सिद्ध होता है। त्रसरेणु के यही अवयव वैशेषिक मतानुसार द्वयणुक कहलाते हैं। वे एक त्रसरेणु में तीन होते हैं। द्वयणुक का प्रत्यक्ष न होने के कारण उसका महत्परिमाण नहीं है अपितु अणु परिमाण है। उनका वह अणु परिमाण त्रसरेणु के महत्परिमाण का कारण नहीं है। क्योंकि त्रसरेणु का परिमाण एक तो विजातीय है तथा दूसरा वह उत्कृष्ट नहीं है। परिमाण का यह सर्वत्र दृष्ट नियम है कि वह सजातीय और अपने से उत्कृष्ट परिमाण का ही कारण होता है। अतः बहुत्व संख्या के कारण होने से तीन द्वयणुकों के त्रसरेणु का कारण माना जाता है। यह द्वयणुक भी अन्तिम अवयवी नहीं माना जा सकता। इसमें अनुमान ही मुख्य प्रमाण है। जैसे—कपाल आदि में सर्वत्र अव्यभिचारी रूप से यह व्याप्ति सिद्ध है—कि महत्परिमाण वाले अवयवी द्रव्य के आरम्भक अवयव भी सावयव ही होते हैं अतः द्वयणुक भी सावयव है। महत्परिमाण वाले त्रसरेणु द्रव्य का आरम्भक होने के कारण घटादि के आरम्भ कपाल आदि की तरह। इस अनुमान द्वारा सिद्ध द्वयणुक का अवयव ही परमाणु कहलाता है। इस परमाणु की भी द्वित्व संख्या ही द्वयणुक के अणुपरिमाण की कारण मानी जाती है, अणुपरिमाण नहीं, क्योंकि यहाँ भी पूर्व नियम के अनुसार परमाणु के अणु परिमाण से द्वयणुक के अणु परिमाण के उत्कृष्ट (अणुतर) न होने से उसे कारण नहीं माना जाता किन्तु इसकी संख्या को ही कारण माना जाता है। अनेकत्व में सबसे पहली द्वित्व संख्या हो कारण मान ली जाती है। अतः दो परमाणुओं को द्वयणुक का कारण माना जाता है। अणु परिमाण किसी भी परिमाण का कारण नहीं माना जा सकता। इसी अणु परिमाण को वैशेषिक परिमण्डल नाम से भी कहते हैं।[६] द्वयणुक के इसी अवयव को अन्तिम अवयव माना गया है। इसका अन्य अवयव न हो पाने से इसे निरवयव, नित्य तथा समवायि कारण से हीन माना गया है। इससे छोटा और अणु सम्भव न होने से इसे परमाणु कहा गया है। इससे आगे इसके अन्य अवयव वैशेषिक इस लिए नहीं मानते हैं—कि इस प्रकार आगे से आगे अनन्त अवयव मानने से अनवस्था दोष प्राप्त होगा। दूसरा दोष यह भी प्रात होता है कि द्रव्यों में छोटे बड़े का निर्णय करने के लिए कोई माप दण्ड न रहेगा। उल्लिखित परमाणु की स्थिति में तो मापदण्ड यह है—कि बड़ी वस्तु वह है जिसके अवयव अधिक हैं तथा छोटी वह है जिसके अवयव बड़ों की अपेक्षा

---

५. "कारणबहुत्वाच्च महत्त्वम्" वैशेषिक सूत्र—७-१-९.

६. पारिमाण्डल्यभिन्नानां कारणत्वमुदाहृतम्। भाषापरिच्छेद, कारिका १५.

कम हैं। यदि प्रत्येक अवयवी द्रव्य के अनन्त अवयव होंगे तो सभी वस्तुओं के परिमाण में समानता प्राप्त होगी। इस प्रकार और तो क्या, अपितु एक सरसों के बीज तथा सुमेरु पर्वत में भी छोटे बड़े का अन्तर सिद्ध नहीं किया जा सकेगा। इन दोषों के परिहार हेतु त्रसरेणु का छोटा अवयव ही परमाणु है तथा वह नित्य है, यही सिद्धान्त मानना होगा। नित्य इसलिए, कि यदि उसे अनित्य मानेंगे तो इसका समवायिकारण कोई अवयव न होने से असमवेत भाव कार्य की उत्पत्ति स्वीकार करनी पड़ेगी। ऐसा करने पर इस सर्वव्यापक नियम का भंग हो जाएगा कि जो भी भावात्मक कार्य होता है उसका कोई समवायिकारण अवश्य होता है। इसी कारण परमाणु नित्य माना जाता है।

परमाणु की मान्यता में एक तर्क और भी दिया जाता है—कि जैसे अतिशय परिमाणयुक्त घट-पट आदि के महत्परिमाण की पूर्णता सर्वव्यापक विभु आकाशादि नित्य द्रव्यों में मानी जाती है उसी प्रकार की पूर्णता (अन्तिम सीमा) कहीं न कहीं अवश्य मानी जानी चाहिए। वह जहाँ होगी वही परमाणु कहलाएगा।

"द्वौ अणू यस्मिन्" इस विग्रह के अनुसार दो परमाणुओं से आरब्ध द्रव्य द्वयणुक कहलाता है। दो ही अणुओं से द्वयणुक की उत्पत्ति क्यों? एक अथवा तीन से क्यों नहीं? इस प्रश्न का नैयायिकों द्वारा प्रतिपादित समाधान इस प्रकार है कि अकेला परमाणु द्वयणुक का आरम्भक ही नहीं हो सकता[७]। ऐसा होने पर उसके निरवयव होने से द्वयणुक परमाणु के समान नित्यता प्राप्त होगी। दो संख्याओं को छोड़ तीन या उससे अधिक परमाणुओं से द्वयणुक की उत्पत्ति का स्वीकार तब उपयोगी होता यदि अवयवों की बहुत संख्या से द्वयणुक में महत्परिमाण की उत्पत्ति अपेक्षित होती। परन्तु द्वयणुक में तो अणु परिमाण ही माना जाता है। अतः अनेकत्व में प्रथमोपस्थित दो परमाणुओं से द्वयणुक का आरम्भ माना जाता है। "त्रिभिः सहितो रेणुः" इस अवयवार्थ के अनुसार त्रसरेणु का आरम्भ तीन द्वयणुकों से इसलिए माना जाता है कि त्रसरेणु के दृश्य होने से उसमें महत्परिमाण अपेक्षित है तथा उसकी उत्पत्ति अवयवों (द्वयणुकों) की बहुत्व संख्या से ही सम्भव है[८]। अतः बहुत्व में प्रथमोपस्थित तीन द्वयणुकों से त्रसरेणु का आरम्भ माना जाता है।

---

७. द्वयणुकं तु द्वाभ्यामेव परमाणुभ्यामारभ्यते। एकस्यानारम्भकत्वात् त्र्यादि-कल्पनायां प्रमाणाभावात्। तर्कभाषा, पृ० १८५.

८. तर्कभाषा—पृ० १८५-१८६.

तथा

संख्यातः परिमाणाच्च प्रचयादपि जायते। भाषापरिच्छेद, कारिका १११.

यहाँ यह आशंका हो सकती है कि द्व्यणुक त्रसरेणु आदि की कल्पना के बिना ही सीधे परमाणुओं से पृथिव्यादि महावयवी की उत्पत्ति मानने में क्या आपत्ति है ? इसका एक उत्तर तो यह है– कि ऐसा मानने पर "आरम्भवाद" नहीं बन पाएगा बल्कि बौद्धाभिमत "संघातवाद" प्राप्त होगा। दूसरा प्रत्यक्षबाध भी प्राप्त होता है। क्योंकि प्रत्यक्ष देखा जाता है कि जब घट आदि किसी अवयवी वस्तु का नाश होता है तब सदा कपाल कपालिका आदि खण्ड अवयवियों के रूप में ही होता है। यदि सीधा परमाणु समुदाय घटादियों का आरम्भक होता तो विनाशकाल में भी परमाणुओं के रूप में बिखर जाता, परन्तु ऐसा होता नहीं। अतः खण्ड अवयवियों के माध्यम से ही कार्य वस्तुओं का निर्माण माना जाता है।

**निष्कर्ष**— सृष्टि के विश्लेषण की दृष्टि से परमाणुवाद वैशेषिक दर्शन का आधारभूत सिद्धान्त है। समान तन्त्र होने से न्याय दर्शन को भी यह पूर्णतया मान्य है। इसके स्वीकार में न्याय दर्शन में यह तर्क दिया गया है— कि इस व्यक्त जगत् की उत्पत्ति का कारण भी व्यक्त ही होना चाहिए[६]। रूपादि से युक्त समस्त घटपटादि व्यक्त वस्तुओं की उत्पत्ति उन्हीं जैसे रूपादि युक्त कारणों से पाई जाती है। अतः इस व्यक्त जगत् का मूल कारण रूपादि से युक्त परमाणुओं को ही मानना उचित है। अवयवों से भिन्न अवयवी का स्वीकार तथा आरम्भ आदि बहुत से सिद्धान्त इसी परमाणुवाद पर आश्रित हैं।

**आलोचना**—परमाणु की सत्ता का स्वीकार यद्यपि न्याय वैशेषिक के समान अन्य सभी दर्शनकारों तथा वर्तमान वैज्ञानिकों को भी अभिप्रेत है, परन्तु परमाणु के नित्यत्व पर मतभेद पाया जाता है। वर्तमान वैज्ञानिकों ने तो परीक्षणों से सिद्ध कर दिया है कि परमाणु खण्डित किया जा सकता है। अतः परमाणु के नित्यत्व स्वीकार में वैशेषिक सिद्धान्त पूर्णतया वास्तविक नहीं माना जा सकता। यद्यपि इसमें यह युक्ति दी जा सकती है कि वैशेषिक का परमाणु वर्तमान वैज्ञानिकों के भेद्य परमाणु (एटम) से भिन्न है। क्योंकि वैशेषिकों ने जिसे परमाणु माना है, वह अवयवरहित तत्त्व है। वैज्ञानिक तो त्रसरेणु को ही एटम मानते हैं। द्व्यणुक और परमाणु तो उनके कारणरूप से केवल अनुमानगम्य है। यदि परमाणु के भी अवयव माने जाएँ तो प्रश्न उपस्थित होगा, कि वे अवयव तथा उनका परिमाण परमाणु से तथा उसके परिमाण से निश्चित रूप से भिन्न होना चाहिए। यह सम्भव इसलिए नहीं है कि न्याय वैशेषिक में परमाणु उसे माना है जिससे अल्प अन्य न हो उस अन्तिम अल्प

---

६ व्यक्ताद्व्यक्तानामुत्पत्तिः प्रत्यक्षप्रामाण्यात्। न्यायदर्शन ४।१।११.

(अणु को ही परमाणु माना है[10]। अत: जिसका भेदन सम्भव है वह अवश्य परमाणु से आरब्ध कोई सूक्ष्म यन्त्र दृश्य त्रसरेणु ही होना चाहिए। अस्तु! वैज्ञानिकों के लिए तो इस तर्क के आधार पर उत्तर दिया जा सकता है, परन्तु सांख्य, वेदान्त आदि दर्शनों के मतभेद का यह उत्तर नहीं हो सकता क्योंकि वहाँ तो प्रकृति या आत्मा से सृष्टि की उत्पत्ति मानी जाती है, जो कि वेद द्वारा भी समर्थित है[11]। अतः उनके समन्वय के लिए यही मानना उचित है कि जगत् कारण के प्रकाशन में दर्शनों का शाखारुन्धती न्याय से स्थूल से सूक्ष्म की ओर पहुँचने का क्रम है जिसमें अति स्थूल बुद्धि में जगत् के कारण का प्रवेश कराने के लिए न्याय-वैशेषिक दर्शनों ने व्यक्त परमाणुओं को जगत् का मूल कारण स्वीकार किया है। अतः पारमार्थिक दृष्टि से परमाणुनित्यत्व का सिद्धान्त सदोष ही है। केवल स्थूल बुद्धि के प्रबोधन की दृष्टि से ही इसका औचित्य प्रतीत होता है।



---

१०. यतश्च नाल्पीयोऽस्ति तं परमाणुं प्रचक्ष्महे। न्यायदर्शन, वात्स्यायन भाष्य, पृ० ५६२.

११. अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां....तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः सम्भूतः। श्वेताश्वतर उपनिषद्—४।५.

# संस्कृत नाटकान्तर्गत प्राकृत षष्ठ्यन्त रूपों का संस्कृत में छायानुवाद*

डा० वसन्तकुमार म० भट्ट

While rendering the *Prākṛta* utterances of the female and lower (*adhama*) characters of Sanskrit plays, the editors and commentators Generally put Sanskrit words in Genitive forms, even though they might have been used in Dative sense. This practice is wrong. All these Sanskrit renderings must be revised and critically edited.

( १ )

प्राकृत भाषाओं में चतुर्थी विभक्ति के स्थान में षष्ठी विभक्ति का प्रयोग प्रायः प्रचलित हुआ है । डा० रिचार्ड पिशल ने अपने "प्राकृत भाषाओं का व्याकरण" ग्रन्थ में, प्राकृत में कहाँ कहाँ पर चतुर्थ्यन्त रूपों की प्राप्ति होती है, उसका परिगणन किया है ।[१] लेकिन यह परिगणन तो प्राकृतसाहित्य में अवशिष्ट रूप से प्राप्त होते हुए, केवल प्रकीर्ण रूपों का है ।

---

*33rd Session of the All India Oriental Conference, Calcutta, Oct 1987 में प्रस्तुत किया गया शोधपत्र ।

१. पैरा. ३५१ (पृ० ५१२-५१४).

( २ )

चतुर्थी का षष्ठी में पर्यवसान होता जा रहा है ऐसा देखकर प्राकृत व्याकरण-कारों ने तो सूत्र ही बना दिया है कि—

[क] **चतुर्थ्याः षष्ठी ।** हेमचन्द्र ८, ३-१३१ (वृत्तिः) **चतुर्थ्याः स्थाने षष्ठी भवति । मुणिस्स । मुणीण देइ । नमो देवस्स । देवाण ।**

**अर्थात्**—चतुर्थी विभक्ति के स्थान में षष्ठी विभक्ति होती है । जैसे कि **मुणिस्स (=मुनये) मुणीण देइ-(=मुनिभ्यः) देहि । नमो देवस्स-(=नमः देवाय) । देवाण (=देवेभ्यः) ।**

[ख] **तादर्थ्यङेर्वा ।** हेमचन्द्र, ८, ३-१३२ ।

**(वृत्ति)—तादर्थ्यविहितस्य ङेश्चतुर्थ्येकवचनस्य स्थाने षष्ठी वा भवति । देवस्य । देवाय । देवार्थमित्यर्थः । ङे रिति किम् । देवाण ।**[२]

अर्थात्—तादर्थ्य में विहित चतुर्थी एक वचन का जो ।-ङे-। प्रत्यय, उसके स्थान में षष्ठी विभक्ति विकल्प से होती है । उदा. देवस्य । देवाय ।

"देवार्थम्" (देव के लिए) ऐसा अर्थ होगा ।

यहाँ प्रश्न होता है कि सूत्रकार ने "ङे" प्रत्यय के स्थान में ऐसा क्यों कहा है ? उत्तर—देवाण देवानाम् । यहाँ पर "देवेभ्यः" ऐसा तादर्थ्य चतुर्थी **बहुबचन** का रूप है, (ङे चतुर्थी एकवचन का रूप नहीं) है इसलिए विकल्प अवस्था में भी चतुर्थी का रूप यथावत् नहीं रह सकता है । उसके देवेभ्यः के स्थान में देवानाम् देवाण रूप ही बनेगा/मिलेगा ।[३]

---

२. चतुर्थ्याः षष्ठी । **प्राकृतप्रकाश (६-६४)**

३. तादर्थ्य में विहित चतुर्थी एकवचन का षष्ठी विभक्ति में पर्यवसान नहीं होता है । उसका एक उदाहरण :—

**शाकुन्तल** (अङ्क-६) पच्छा अहके शे विक्कआअ दंशअंते गहिदे भावमिश्शेहिं । (पश्चादहं तस्य विक्रयाय दर्शयन् गृहीतो भावमिश्रैः ।) (पृ० ५१२).

इससे ज्ञात होता है कि प्राकृतभाषाओं में चतुर्थी विभक्ति के स्थान में षष्ठी विभक्ति का प्रचलन विपुलतया दिखाई पड़ता रहा होगा। अन्यथा प्राकृतव्याकरण-कार ऐसे नियम नहीं बनाते।

( ३ )

संस्कृत नाटकों में प्रायः स्त्रीवर्ग एवं नीच पात्रसृष्टि प्राकृतभाषा में व्यवहार करती है।[४] अतः संस्कृत नाटकों के टीकाकार एवं संपादक ऐसे पात्रों की प्राकृत उक्तियों का संस्कृत में जब छायानुवाद प्रस्तुत करते हैं, तो यह आवश्यक है कि वह विद्वान् टीकाकार और संपादकश्री प्राकृत भाषा के व्याकरण से अनभिज्ञ न हो।

निदर्श रूप से हम "अभिज्ञानशाकुन्तलम्" कृति लेते हैं।[५] इस कृति में कति-पय स्थान ऐसे प्राप्त होते है कि जहाँ षष्ठी विभक्ति का संस्कृत छायानुवाद करते समय चतुर्थी विभक्ति के रूप में परिवर्तन करना आवश्यक था। लेकिन केवल ध्वनिविकार के परिवर्तन को ध्यान में रखा गया है। चतुर्थ्यर्थक षष्ठी विभक्ति का संस्कृत में चतुर्थ्यन्त रूप देना ही अनिवार्य है, परन्तु यह नियम विस्मृत हो गया है।

( ४ )

**शाकुन्तलम् अङ्क-१**

**अनसूया**[६]—सुणादु अज्जो; गोदमीतीरे पुरा किल तस्स राएसिणो उग्गे तवसि वट्टमाणस्स किंवि जादसंकेहि देवेहिं मेणआ णअम अच्छरा पेसिदा णिअमविग्घ-कालिणी।

---

४. स्त्रीणां तु प्राकृतं प्रायः शौरसेन्यधमेषु च।
पिशाचात्यन्तनीचादौ पैशाचं मागधं तथा ॥ —(दशरूपकम् II-६४)

५. प्रस्तुत लेख में "शाकुन्तलम्" की पांच विभिन्न आवृत्तियों का उपयोग किया गया है–१. श्रीरेवाप्रसाद द्विवेदी, २. Monier Williams, ३. श्री एस० के० बेलवलकर, ४. श्री एम० आर० काले एवं ५. पण्डित श्री सीताराम चतुर्वेदी।

६. यहाँ पर जो वाक्य उद्धृत किये गये हैं, वे श्रीरेवाप्रसाद द्विवेदी द्वारा संपादित आवृत्ति से लिए गये हैं।

(श्रृणोतु आर्यः, गौतमतीरे पुरा किल तस्य राजर्षेः उग्रे तपसि वर्तमानस्य किमपि जातशङ्कैर्देवैर्मेनका नामाप्सराः प्रेषिता नियमविघ्नकारिणी ।[७]

**अङ्क-२**

**विदूषक**—होदु । से ओसरं ण दाइस्सं ।

(भवतु । अस्यावसरं न दास्यामि ।)[८] (पृ० ४५१)

**अङ्क-३**

**शकुन्तला**—वलवं खु मे अहिणिवेसो इदाणिं वि सहसा एदाणं ण सक्कणोमि निवेदिदुं ।

(बलवान्) खलु मेऽभिनिवेशः । इदानीमपि सहसा एतयोर्न शक्नोमि निवेदयितुम् ।[९] (पृ० ४६२)

**शकुन्तला**—सहि, कस्स वा अण्णस्स कहइस्सं ?

---

७. पृ० ४४० । श्री रेवाप्रसाद द्विवेदी इत्यादि पूर्वोक्त सभी संपादकों ने यहाँ प्राकृत षष्ठ्यन्त रूप का संस्कृत में भी षष्ठ्यन्त रूप से छायानुवाद किया है । लेकिन यहाँ चतुर्थी में ही रूपान्तर करना चाहिए ।

८. द्रष्टव्य–पादटि. ७ । टीकाकार राघवभट्ट ने भी षष्ठ्यन्तरूप से ही, इस प्राकृत उक्ति का संस्कृत में छायानुवाद किया है–"अस्यावसरं वर्णनावसरं न दास्ये" । (काले, पृ० ६९) । पाणिनि (१-४-३२) सूत्रोक्त संप्रदान संज्ञा की अन्वर्थता स्वीकृत नहीं है । गौण सम्प्रदान में भी चतुर्थी का प्रयोग पतञ्जलि ने किया है । महाभाष्य-प्रदीप में कैयट ने लिखा है–तथा स्वत्वनिवृत्त्यभावेऽपि ददातेः प्रयोगो दृश्यते । "न शूद्राय मतिं दद्यादिति । खण्डिकोपाध्यायशिष्याय चपेटां ददातीति" च । (महाभाष्य, पृ० २५७)

९. द्रष्टव्य–पादटि. ७. राघवभट्ट टीकाकार ने भी "एतदोः" (पृ० ९७) लिखा है । बेलवलकर ने एदाणं एतयोः पाठ को स्वीकार नहीं किया है ।

(सखि, कस्य वा अन्यस्य कथयिष्यामि ।)[१०] (पृ० ४६३)

अङ्क-४

**अनसूया**–ता इदो अहिण्णाणं अङ्गुलीअअं से विसज्जेम ।

(तदितः अभिज्ञानमङ्गुलीयकं तस्य विसृजावः ।)[११] (पृ० ४८१)

**अनसूया**–.....ण पारेमि पवासपडिणिउत्तस्स तादकस्सवस्स दुस्संतपरिणीदं आवण्णसत्तं सउंदलं णिवेदिदुं ।

(.....न पारयामि, प्रवासप्रतिनिवृत्तस्य तातकाश्यपस्य दुष्यन्तपरिणीताम् आपन्नसत्त्वां शकुन्तलां निवेदयितुम् ।)[१२] (पृ० ४८१)

**अनसूया**—अह केण सूइदो तादकस्सवस्स अअं वुत्तंतो ?

(अथ केन सूचितः तातकाश्यपस्य अयं वृत्तान्तः ।)[१३] (पृ० ४८२)

**गौतमी**–एत्तिओ वहूजणस्स उवदेसो ।

(एतावान् वधूजनस्य उपदेशः ।)[१४] (पृ० ४६१)

**सख्यौ**—सहि । जइ णाम सो राआ पच्चहिण्णाणमंथरो भवे तदो से इमं अत्तणामहेअअंकिअं अंगुलीअअं दंसेहि ।

---

१० द्रष्टव्य–पादटि. ७ मोनि. विलि. ने टीकाकार शंकर को उद्धृत किया है : यदि कथनीयम् तदा भवतीभ्याम् । (पृ० १०६) इससे सूचित होता है कि यहाँ पर "**कस्य वा अन्यस्य**" के स्थान में" **कस्मै वा अन्यस्मै**" चतुर्थ्यन्त रूपान्तर करना अनिवार्य है ।।

११. द्रष्टव्य–पादटि. ७.

१२. द्रष्टव्य–पादटि. ७.

१३. द्रष्टव्य–पादटि. ७ । टीकाकार राघवभट्ट ने भी संस्कृत छायानुवाद में षष्ठ्यन्त रूप दिया है । (काले, पृ० १२६)

१४. द्रष्टव्य–पादटि. ७.

(सखि । यदि नाम स राजा प्रत्यभिज्ञानमन्थरो भवेत् ततः तस्य इमाम् आत्मनामधेयांकितमंगुलीयकं दर्शय ।)[१५] (पृ० ४६२)

अङ्क-६

**श्यालः**—⋯जाव इमं अंगुलीअअं जहागमणं भट्टिणो णिवेदिअ तदो सासणं पडिच्छिअ णिक्कयामि ।

(⋯यावदिदमङ्गुलीयकं यथागमनं भर्तुर्निवेद्य, ततः शासनं प्रतीष्य निष्क्रामामि[१६] ।) ( पृ० ५१३)

**मधुकरिका**—तुमं सि मए चूदङ्कुर दिण्णो कामस्य गहीदचावस्स ।

(त्वमसि मया चूताङ्कुर दत्तः कामाय गृहीतचापाय ।)[१७] (पृ० ५१७)

अङ्क-७

**शकुन्तला**—अदो सहीहिं संदिट्ठम्हि भत्तुणो अंगुलीअअं दंसइदव्वं त्ति ।

---

१५. द्रष्टव्य–पादटि. ७ टीकाकार राघवभट्ट ने भी षष्ठ्यन्तरूप दिया है (काले पृ० १५३ ) । किन्तु मोनियर विलियम्स (पृ० १७६) एवं श्री एम० आर० काले (पृ० १५४ ) ने संस्कृत छायानुवाद में चतुर्थी का रूप दिया है । जैसे कि–"ततोऽस्मायिदम् आत्मनामधेयाङ्कितम् अङ्गुलीयकं दर्शय ।" यह साधु अनुवाद है ।

१६. द्रष्टव्य–पादटि. ७ टीकाकार राघव भट्ट ने लिखा है कि—भर्तुरिति चतुर्थ्यर्थे षष्ठी । तेन "भर्त्रे निवेद्य ततः शासनमाज्ञां प्रतीष्य गृहीत्वा निष्क्रामामि ।। (पृ० १६७) अर्थात् प्राकृत "भट्टिणो' षष्ठ्यन्त रूप का संस्कृत में चतुर्थ्यन्त "भर्त्रे निवेद्य" पाठ दिया है ।।

१७. द्रष्टव्य–पादटि. ७ । केवल रेवाप्रसाद द्विवेदी "⋯⋯कामाय गृहीतचापाय" और पं० सीताराम चतुर्वेदी ने "....कामाय गृहीतधनुषे' ऐसा चतुर्थ्यन्त अनुवाद किया है ।

(अतः सखीभ्यां संदिष्टास्मि भर्तुः अङ्गुलीयकं दर्शयितव्यमिति [१८]) (पृ० ५५८)

उपर्युक्त वाक्यों में जहाँ जहाँ षष्ठी विभक्ति का प्रयोग हुआ है, वहाँ वहाँ "चतुर्थ्याः षष्ठी" (हेम. ८, ३-१३१) सूत्रानुसार चतुर्थी विभक्ति के स्थान में (indirect object के लिए) षष्ठी विभक्ति का प्रयोग हुआ है। अतः इन प्राकृत-उक्तियों का जब संस्कृत में छायानुवाद करना हो तो षष्ठी विभक्ति के स्थान में चतुर्थी विभक्ति रखनी चाहिए। परन्तु "शाकुन्तल" की प्रचलित आवृत्तियों में (प्राकृत) षष्ठी विभक्ति का (संस्कृत) षष्ठी विभक्ति से ही प्रायः रूपान्तर किया गया है, जो असाधु है।

( ५ )

इस प्रकार से अन्य संस्कृत नाटकों में भी परीक्षण किया जाय तो ऐसी अशुद्धियाँ प्राप्त हो सकती हैं। एक ही उदाहरण पर्याप्त है-

अज्ज जेव्व पच्चाअदस्स राएसिणो जणअस्स भअवदा वम्मीइणा दहिमहूहिं जेव्व णिव्वत्तिदो महुवक्को।

(अद्यैव प्रत्यागतस्य राजर्षेर्जनकस्य भगवता वाल्मीकिना दधिमधुभ्यामेव निर्वर्तितो मधुपर्कः।)

--उत्तररामचरितम् (अङ्क-४)

यहाँ पर भी प्राकृत-उक्ति में चतुर्थी विभक्ति के अर्थ में ही षष्ठी विभक्ति का प्रयोग हुआ है। अतः जब इस प्राकृत-उक्ति का संस्कृत में छायानुवाद करना हो तो षष्ठ्यन्त रूप का चतुर्थ्यन्त रूप में परिवर्तन करना ही चाहिए। लेकिन श्री पी० वी० काणे महाशय ने संस्कृत में षष्ठ्यन्त रूप ही लिखा है। उत्तररामचरित के टीकाकार घनश्याम इस उक्ति का संस्कृत छायानुवाद इस प्रकार देते हैं— ....अद्यैव प्रत्यागताय राजर्षये भगवता वाल्मीकिना दधिमधुभिरेव निर्वर्तितो मधुपर्कः। (८६, ८७) इस प्रकार यहाँ चतुर्थ्यन्त रूपान्तर करना ही उचित है।

---

१८. द्रष्टव्य–पादटि. ७. डॉ० वेलवलकर ने एक और अशुद्धि उत्पन्न की है। जदो सहीहिं अच्चादरेण यतः सखीभिरत्यादरेण ...ऐसा अनुवाद किया है। प्राकृत में द्विवचन का अभाव है। अतः अनसूया एवं प्रियंवदा दो सखी के लिए प्राकृत में "सहीहिं" बहुवचन का रूप लिखा है। परन्तु संस्कृत में उसका छायानुवाद "सखीभ्याम्" से करना चाहिए।

( ६ )

अभिज्ञानशाकुन्तलम् जैसा विश्वविख्यात संस्कृत नाटक भी अद्यावधि सर्वमान्य सही रूप से समीक्षित-आवृत्ति के रूप में उपलब्ध नहीं है । भविष्य में जब भी इस दिशा में (महाभारत की समीक्षित आवृत्ति, भ.ओ.रि.इ., पूना के समान) कालिदास की रचनाओं की समीक्षित आवृत्ति संपादित करने का भगीरथ कार्य किसी विद्वद्वर के द्वारा अङ्गीकृत किया जाय, तो उस समय उपर्युक्त दूषित स्थलों का संशोधन अपेक्षित है ।

यहाँ निदर्श रूप से "शाकुन्तल" के लिए जो कहा गया है, वह अन्य सभी संस्कृत रूपकों के लिए ध्यानार्ह है । जहाँ जहाँ संस्कृत नाटकान्तर्गत प्राकृत उक्तियों में (चतुर्थ्यर्थक) षष्ठी विभक्ति का प्रयोग हुआ है; उसका संस्कृत में छायानुवाद करते समय चतुर्थ्यन्त रूपान्तर करना ही सही है, अनिवार्य है ।

## (ग्रन्थसूची)


1. **उत्तररामचरितम्** (with the commentary of घनश्याम) by **P. V. KANE, Motilal Banarsidass, Delhi, 1962.**

2. **कालिदास-ग्रन्थावली**–सं० सीताराम चतुर्वेदी, अखिल भारतीय विक्रम परिषद्, काशी के लिए भारत प्रकाशन मन्दिर, अलीगढ़ द्वारा प्रकाशित तृतीय संस्करण, सं० २०११ वि० (१९६२ A. D.)

3. **दशरूपकम्**–ed. by **A. N Pandey**, Bharatiya Vidya Prakashan, **Delhi, 1979**

4. **प्राकृत भाषाओं का व्याकरण**–लेखक आर० पिशेल, (मूल जर्मन से हिन्दी) अनुवाद डॉ० हेमचन्द्र जोशी, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना, १९५९.

5. व्याकरण-महाभाष्यम् (भाग-१) (प्रदीपोद्योतसहितम्) मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, १९६७.

6. *Kālidāsa-Granthāvali*—Critically Edited by Reva Prasada Dvivedi Banaras Hindu University, Varanasi, 1976.

7. *Prākrit-Prakāśaḥ of Vararuchi*—ed. by Dr. C. Kunhan Raja, The Adyar Library, Madras, 1946

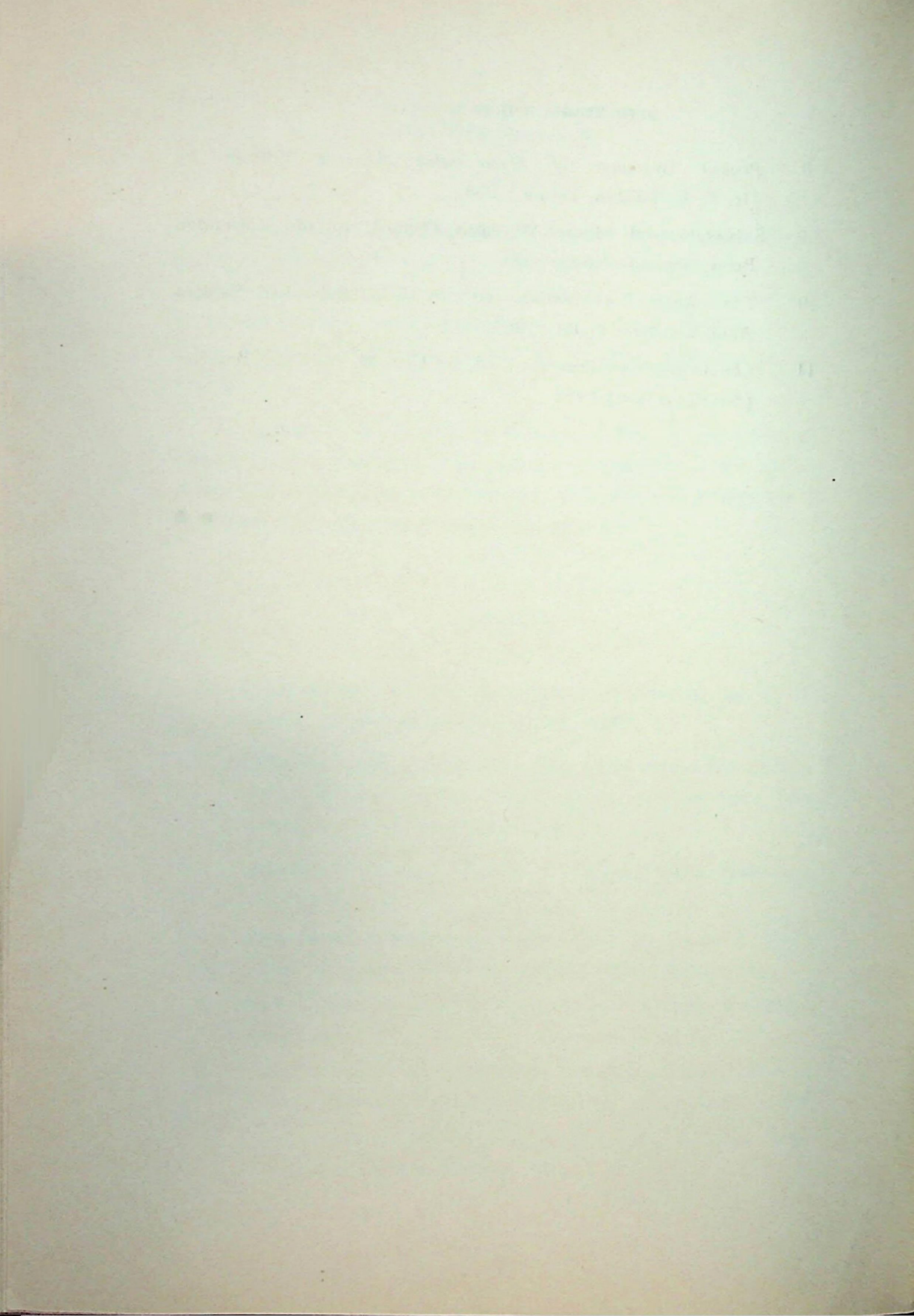
8. *Prakrit Grammar of Hemacandra* -Revised Edition by Dr. P. L. Vaidya, Poona, 1958.

9. *Śakuntalā*—ed. Monier Williams, Oxford, at the Clarendon Press, Second edition, 1876.

10. *The Abhijñānaśākuntala*—ed. by S. K. Belvalkar, Sahitya Akademi, New Delhi, 1965.

11. *The Abhijñāna-Śākuntala*—ed. by Late M. R. Kale, Bombay (Ninth edition) 1961.





# ऋग्वैदिक सोम विकिरण ऊर्जा

डा० विष्णुकान्त वर्मा

बिलासपुर

The word *Soma* is sometimes used in the *Vedas* for *radiation energy*. There it is not a drink but an all pervasive flow of radiation. The creation was started with a tremendous explosion which was called *Hiranyagarbha* (the *big bang* of modern Science) in *Ṛgveda*. The author in this paper discusses the points of similarity between the *Ṛgvedic Soma* and the *radiation* of modern Science.

सोम शब्द वेदों का प्रिय शब्द है। यह ऋग्वेद में कई अर्थों में आया है किन्तु सोमरस की लोकप्रियता के कारण जहाँ भी सोम शब्द आता है वहाँ 'सोमरस' अर्थ ग्रहण करने की प्रवृत्ति देखी जाती है। वेद में सोम शब्द आत्मज्ञान-रस, भक्ति-रस आदि अर्थों के अतिरिक्त भौतिक विकिरण ऊर्जा के लिये भी प्रयुक्त हुआ है। अतएव संदर्भानुसार ही अर्थग्रहण करना उपादेय है।

**विज्ञान की परिकल्पना**—भौतिक सत्ता प्रकृति जगत में दो रूपों में उपलब्ध है—एक द्रव्य (matter) तथा दूसरा विकिरण (radiation)। इन दो वर्गों में परस्पर आवर्तन-प्रत्यावर्तन (conversion of one into the other) संभव है। द्रव्य का मौलिक स्वरूप कण (particle) वाला है। कण दो प्रकार के हैं—कण तथा प्रतिकण या विरोधीकण (particle and antiparticle)। ये विपरीत विद्युत (charge) धारण करते हैं। एक धनात्मक है तो दूसरा ऋणात्मक। कण एवं प्रति-कण के संयोग से, घर्षण से दोनों अपने अस्तित्व को विलीन करते हुए विकिरण ऊर्जा

में परिवर्तित हो जाते हैं। इस प्रकार द्रव्य से विकिरण की उत्पत्ति होती है, इसी के विपरीत ताप की यथोचित परिस्थिति होने पर विकिरण ऊर्जा की इकाई जिसे फोटोन (photon) कहते हैं कण एवं प्रतिकण में विभक्त हो जाती है। इस प्रकार विकिरण से मौलिक द्रव्य कण प्रादुर्भूत होते हैं।

विकिरण ऊर्जा भी दो प्रकार की है। आधुनिक वैज्ञानिक 'कास्मॉलाजी' के अनुसार आदि सृष्टि काल एक महा विस्फोट से आरंभ होता है जिसे वैज्ञानिक भाषा में बिग बैंग कहते हैं। एक प्रकार का विकिरण बिग बैंग के समय का अवशेष है जिसे कॉस्मिक विकिरण कहते हैं। इस विकिरण की खोज अत्यधिक आधुनिक (सन् १९७२) है जिसको खोजने का श्रेय श्री आरनो पेन्नियाज़ एवं राबर्ट विलसन को है। यह विकिरण समस्त जगत में व्यापक तथा एक से मान (value) वाली है। विश्व व्यापक गुरुत्वाकर्षण बल (universal force of gravitation) के कारण गैलेक्सिएँ (आकाश गंगाएँ) एवं समस्त लोक सन्तुलित हो अपनी अपनी दीर्घाओं पर भ्रमण करते हैं। अभी तक इस समग्र गुरुत्वाकर्षण बल का कारण अज्ञात था। पूर्वोक्त खोज के अनन्तर अब यह निश्चित हो चुका है कि समग्र गुरुत्वाकर्षण बल की आधारभूता यह कॉस्मिक विकिरण है। दूसरे प्रकार की विकिरण वह है जो सूर्य की तरह प्रज्ज्वलित लोकों से प्रकाश के रूप में प्रसारित होती रहती है।

आदिकाल में बिग बैंग के समय द्रव्य भाग पर विकिरण का वर्चस्व था। उस समय विकिरण एवं द्रव्य के मध्य घर्षण एवं आदान प्रदान की प्रक्रिया चल रही थी। उस समय द्रव्य भाग अष्टवर्गी था।

**ऋग्वैदिक परिकल्पना**—ऋग्वेद में मूल आद्या शक्ति को अदिति नाम से प्रतिष्ठित किया गया है। यह शक्ति ईश्वर की तरह ही शाश्वत ईश्वर की कार्य शक्ति है। पुरुष सूक्त (मंडल १०) का पुरुष देहभूत उपादान कारण प्रकृति सहित अधिष्ठातृ भूत ईश्वर (व्यापक चेतन) को सन्निहित करता है। 'पुरि शेते इति पुरुषः' निर्वचन से पुरुष का देह होना आवश्यक है। यह देह मूल आद्या शक्ति (प्रकृति) अदिति है। ऋग्वेद में मूल प्रकृति के लिये अदिति, देवी, माता आदि पद आये हैं। अदिति त्रिवर्गी मूल तत्वों का संघात है। सृष्टि रचना के हेतु नियोजित होते ही त्रिवर्गी तत्व क्रियाशील हो जाते हैं। प्रकृति की इस अवस्था को आपः या माया प्रतीक से कहा गया है[३]।

प्रकृति की तीन मूल शक्तियाँ वरुण, मित्र एवं अर्यमा हैं। वरुण, मित्र कण रूप हैं व प्रकृति का द्रव्य (मैंटर) भाग बनाते हैं तथा अर्यमा स्वरूप से विकिरण

तरंगें हैं[४] । सृष्टि में नियोजित होते ही विकिरण की ऋग्वैदिक संज्ञा सोम हो जाती है । सोम कोई पेय नहीं है । सोम विकिरण का विश्वव्यापक प्रवाह है जो लोकों के स्थूल पिण्डों को पार करने में समर्थ है ।

ऋग्वेद के अनुसार आदि सृष्टि काल में, जिसे प्रतीकात्मक भाषा में उषाकाल कहा गया है, बृहत् अग्नि ताण्डव हुआ था जिसे ऋग्वैदिक प्रतीकात्मक भाषा में हिरण्यगर्भ कहते हैं । यह आधुनिक विज्ञान का महाविस्फोट (बिग बैंग) है । यह प्रकरण पृथक् लेख का विषय है । महा अग्निकाण्ड के अवसर पर सोम (विकिरण) का महत्वपूर्ण योगदान था । उस समय सोम का वर्चस्व था । इस तथ्य की विज्ञान की अवधारणा से तुलना करने पर महत्वपूर्ण साम्य प्रस्थापित होता है ।

**ऋग्वैदिक सोम का स्वरूप**—ऋग्वेद का सोम आधुनिक विज्ञान की ऊर्जा है । ऋग्वेद का सोम भी दो प्रकार का है । एक प्रकार का वह है जो आदि-काल में मूल तत्वों (कणों, प्रतिकणों) के घर्षण से उत्पन्न हुआ था । यह सोम ज्योतिर्पिण्डों के सन्तुलन में आधारभूत पृष्ठभूमि का कार्य करता है । यह विश्व व्यापक है । इसकी विश्व व्यापक विद्यमानता से ही समग्र गुरुत्वाकर्षण बल उद्‌भूत हुआ है । इस विकिरण के विश्वव्यापक महासागर में ज्योतिर्पिण्ड तैरते हुए से अपनी अपनी कक्षाओं में गतिमान् होते हुए संतुलन में आवद्ध हुए हैं । दूसरे प्रकार का सोम वह है जो सूर्य की तरह प्रकाशित लोकों से उत्पन्न होकर प्रसारित होता है । सोम लोकों को पार करने में समर्थ है । सोम-तरंगें आकर्षण, ताप, प्रकाश के रूप में फैलीं । 'लक्षण-प्रमाणाभ्यां वस्तुसिद्धिः ।' लक्षणों के आधार पर ही किसी वस्तु का स्वरूप निर्धारित होता है । अतः सोम के लक्षण व गुणों की सादृश्यता से यह सिद्ध होता है कि सोम आधुनिक विज्ञान का विकिरण है । सोम के लक्षण मन्त्रों में सुरक्षित हैं ।

**वेदों में वर्णित सोम पेय नहीं है**—यह तथ्य सुस्पष्ट शब्दों में ऋ० १०।८५।३ में कहा गया है कि सोम एक औषधि, वनस्पति भी है जिससे सोमरस बनता है किन्तु वेद मंत्रों में जिस सोम की बात है, वह पीने योग्य पेय नहीं है वरन् उससे भिन्न वस्तु है । अतः वेद की भावना के अनुरूप सोम का अर्थ कुछ और ही है ।

सोमं॑ मन्यते पपि॒वान् यत् सं॑पि॒षन्त्योष॑धिम् ।
सोमं॒ यं ब्र॒ह्माणो॑ वि॒दुर्न तस्या॑श्नाति॒ कश्च॒न ॥

**सोम नक्षत्रों के सन्तुलन में आधारभूत शक्ति है**—ऋग्वेद ३.४६.३-४ में आदिकाल का (कास्मिक) विकिरण का विवरण है। उत्पन्न होने के समय से ही स्वभाव से अत्यन्त तेजस्वी सोम विकिरण जगत में व्यापक हो स्थायी रूप से जगत का आश्रयभूत है। यह जगत में सब ओर से प्रवेश किये हुए है।

ऋग्वेद १०.८५.२ में सोम को नक्षत्रादि के सन्तुलन की आधारभूत सत्ता निरूपित किया गया है—

सोमेनादित्या बलिनः सोमेन पृथिवी मही।
अथो नक्षत्राणामेषामुपस्थे सोम आहितः ॥

सौर्यमंडल में ग्रहों को नियंत्रित करने वाला सूर्य केन्द्रीभूत शक्ति है। इस शक्ति का कारण सूर्य की मात्रा (mass) का निरन्तर नाभिक शक्ति में परिवर्तित होना है, जो निरन्तर विकिरण (सोम) का स्रोत है। इस प्रकार सोम के कारण सूर्य बलवान् है। गुरुत्वाकर्षण के कारण पृथ्वी पर वनस्पति एवं जीवन संभव हुआ है अतः पृथ्वी की महानता का कारण गुरुत्वाकर्षण है किन्तु गुरुत्वाकर्षण का कारण सोम (विकिरण) है। सोम के उत्तम प्रकार से निहित होने के कारण समस्त लोक, नक्षत्र गण आकाश में सन्तुलन में स्थित हैं। समग्र गुरुत्वाकर्षण (universal gravitation) का कारण सोम हैं। ऋग्वेद ९।२।५ में भी यही बात स्पष्ट की गई है।

**सोम विकिरण विश्व व्यापक प्रवाह है**—ऋग्वेद ९।१।६ मन्त्र में बताया गया है कि सोम विकिरण का विस्तार स्थायी है। सूर्यादि प्रज्ज्वलित लोक निरंतर सोम (विकिरण) की पूर्ति करते रहते हैं जिससे ऊर्जा का स्थायी विस्तृत कोष संरक्षित रहता है। इसी प्रकार मंत्र ९.३.८ एवं ९.२२.४ भी ध्यातव्य हैं।

**वैदिक वाङ्मय में सोम की व्युत्पत्ति सम्बन्धी वचन**—आदिसृष्टि काल में सोम अग्निमय मंडलाकार वायुरूपी पिण्ड था। उस समय नित्य प्रकृति आठ वसुओं सहित वर्तमान थी*। मत्स्य पुराण का विवरण वैज्ञानिक कास्मालॉजी के अक्षरशः अनुरूप है। उषा सृष्टि काल का वैदिक प्रतीक है। ऐतरेय ब्राह्मण (१।४।९) में कहा गया है—'द्यावापृथिव्योर्वा एष गर्भो यत् सोमो राजा'। शतपथ ब्राह्मण (३।२।४) के अनुसार "दिवि वै सोमो आसीत्"—सोम आकाश में अवस्थित है। ऐतरेय

* आपो ध्रुवश्च सोमश्च धरश्चैवानिलोऽनलः। प्रत्यूषश्च प्रभासश्च वसवोऽष्टो कीर्तिताः (हलायुधकोशः)

ब्राह्मण (१।३।२) में तै० सं० (६-१-६-१) का उल्लेख करते हुए सायण ने अपने भाष्य में कहा है कि सोम द्यु-लोकवर्ती द्रव्य है जो ईश्वरीय ज्ञान क्रिया बल रूप गायत्री शक्ति के द्वारा लाया गया है।

**सोम मूल शक्ति का अंश**—आपः मूल तत्व की क्रियाशील अवस्था है। ऐतरेय ब्राह्मण में सूत्र (१।२।१) आता है 'सौम्या ह्यापः'। आपः सोम से संबंधित है। इससे यह प्रकट होता है कि सोम मूल शक्ति से संबंधित प्रकृति की अवस्था विशेष है। इसी सूत्र के भाष्य में सायण ने सोम का लक्षण दर्शाया है--(सोमस्यामृत-किरणत्वात्) कि सोम अमृत किरण रूप है। अस्तु, सोम मूल शक्ति का विकिरण (रेडियेशन) अंश है। ऋग्वेद ९।१०७।११ के अनुसार सोम विकिरण एवं द्रव्यांश (कण प्रतिकण) के बीच प्रतिस्पर्धा में सफल हो सोम ने वर्चस्व स्थापित किया। कण प्रतिकण के घर्षण से विद्युतरहित उदासीन अर्थात् शुद्ध तत्व सोम उद्भूत हुआ।

**सोम का आदिकाल में जन्म**—सोम विकिरण ने सूर्य को उत्पन्न किया, यह तथ्य ९।२३।२ में कहा गया है—

अनु प्रत्नास आयवः पदं नवीयो अक्रमुः। रुचे जनन्त सूर्यम् ॥

प्राचीनकाल में सोम आदि सृष्टि में जन्मा था जिसे (कास्मिक) आदि विकिरण कहते हैं। नवीन क्रम से सोम सूर्य से प्रकाश के रूप में उद्भूत हुआ।

**विकिरण आकाशस्थ लोकों से उद्भूत होती है**—ऋग्वेद ९।६८।८ में कहा गया है कि सोम शक्ति का निवास आकाश में है। सोम विकिरण गुप्त रहस्यमय रूप से सर्वत्र व्याप्त है, यह तथ्य विज्ञान को आज विदित हुआ है। सोम आकाशीय पिण्डों की पृष्ठभूमि में फैला व्यापक विकिरण है।

**आदिकाल में सोम (विकिरण) मूल कणों से अधिक प्रभावी था**—सोम मूलतत्वों का अग्रगामी परिणाम है। इस विषय पर ऋग्वेद ९.३७.४ में प्रकाश डाला गया है।

प्रकृति के दो रूप द्रव्य (मैटर) एवं विकिरण (रेडियेशन) हैं। आदिकाल में विकिरण का घनत्व द्रव्य के घनत्व से अधिक होता है। यह स्थिति महा अग्नि काण्ड (बिग बैंग) के समय होती है। मन्त्र का कथ्य आधुनिक वैज्ञानिक परिकल्पना के

**सोम नक्षत्रों के सन्तुलन में आधारभूत शक्ति है**—ऋग्वेद ३.४६.३-४ में आदिकाल का (कास्मिक) विकिरण का विवरण है। उत्पन्न होने के समय से ही स्वभाव से अत्यन्त तेजस्वी सोम विकिरण जगत में व्यापक हो स्थायी रूप से जगत का आश्रयभूत है। यह जगत में सब ओर से प्रवेश किये हुए है।

ऋग्वेद १०.८५.२ में सोम को नक्षत्रादि के सन्तुलन की आधारभूत सत्ता निरूपित किया गया है—

सो॑मेनादि॒त्या ब॒लिन॒: सोमे॑न पृथि॒वी म॒ही।
अथो॒ नक्ष॑त्राणामे॒षामु॒पस्थे॒ सोम॒ आहि॑तः ॥

सौर्यमंडल में ग्रहों को नियंत्रित करने वाला सूर्य केन्द्रीभूत शक्ति है। इस शक्ति का कारण सूर्य की मात्रा (mass) का निरन्तर नाभिक शक्ति में परिवर्तित होना है, जो निरन्तर विकिरण (सोम) का स्रोत है। इस प्रकार सोम के कारण सूर्य बलवान् है। गुरुत्वाकर्षण के कारण पृथ्वी पर वनस्पति एवं जीवन संभव हुआ है अतः पृथ्वी की महानता का कारण गुरुत्वाकर्षण है किन्तु गुरुत्वाकर्षण का कारण सोम (विकिरण) है। सोम के उत्तम प्रकार से निहित होने के कारण समस्त लोक, नक्षत्र गण आकाश में सन्तुलन में स्थित हैं। समग्र गुरुत्वाकर्षण (universal gravitation) का कारण सोम हैं। ऋग्वेद ९।२।५ में भी यही बात स्पष्ट की गई है।

**सोम विकिरण विश्व व्यापक प्रवाह है**—ऋग्वेद ९।१।६ मन्त्र में बताया गया है कि सोम विकिरण का विस्तार स्थायी है। सूर्यादि प्रज्ज्वलित लोक निरंतर सोम (विकिरण) की पूर्ति करते रहते हैं जिससे ऊर्जा का स्थायी विस्तृत कोष संरक्षित रहता है। इसी प्रकार मंत्र ९.३.८ एवं ९.२२.४ भी ध्यातव्य हैं।

**वैदिक वाङ्मय में सोम की व्युत्पत्ति सम्बन्धी वचन**—आदिसृष्टि काल में सोम अग्निमय मंडलाकार वायुरूपी पिण्ड था। उस समय नित्य प्रकृति आठ वसुओं सहित वर्तमान थी*। मत्स्य पुराण का विवरण वैज्ञानिक कास्मालॉजी के अक्षरशः अनुरूप है। उषा सृष्टि काल का वैदिक प्रतीक है। ऐतरेय ब्राह्मण (१।४।९) में कहा गया है—'द्यावापृथिव्योर्वा एष गर्भो यत् सोमो राजा'। शतपथ ब्राह्मण (३।२।४) के अनुसार "दिवि वै सोमो आसीत्"—सोम आकाश में अवस्थित है। ऐतरेय

---

* आपो ध्रुवश्च सोमश्च धरश्चैवानिलोऽनलः। प्रत्यूषश्च प्रभासश्च वसवोऽष्टो कीर्तिताः (हलायुधकोशः)

ब्राह्मण (१।३।२) में तै० सं० (६-१-६-१) का उल्लेख करते हुए सायण ने अपने भाष्य में कहा है कि सोम द्यु-लोकवर्ती द्रव्य है जो ईश्वरीय ज्ञान क्रिया बल रूप गायत्री शक्ति के द्वारा लाया गया है।

**सोम मूल शक्ति का अंश**—आपः मूल तत्व की क्रियाशील अवस्था है। ऐतरेय ब्राह्मण में सूत्र (१।२।१) आता है 'सौम्या ह्यापः'। आपः सोम से संबंधित है। इससे यह प्रकट होता है कि सोम मूल शक्ति से संबंधित प्रकृति की अवस्था विशेष है। इसी सूत्र के भाष्य में सायण ने सोम का लक्षण दर्शाया है–(सोमस्यामृत-किरणत्वात्) कि सोम अमृत किरण रूप है। अस्तु, सोम मूल शक्ति का विकिरण (रेडियेशन) अंश है। ऋग्वेद ९।१०७।११ के अनुसार सोम विकिरण एवं द्रव्यांश (कण प्रतिकण) के बीच प्रतिस्पर्धा में सफल हो सोम ने वर्चस्व स्थापित किया। कण प्रतिकण के घर्षण से विद्युतरहित उदासीन अर्थात् शुद्ध तत्व सोम उद्भूत हुआ।

**सोम का आदिकाल में जन्म**—सोम विकिरण ने सूर्य को उत्पन्न किया, यह तथ्य ९।२३।२ में कहा गया है—

अनु प्रत्नास आयवः पदं नवीयो अक्रमुः। रुचे जनन्त सूर्यम् ॥

प्राचीनकाल में सोम आदि सृष्टि में जन्मा था जिसे (कास्मिक) आदि विकिरण कहते हैं। नवीन क्रम से सोम सूर्य से प्रकाश के रूप में उद्भूत हुआ।

**विकिरण आकाशस्थ लोकों से उद्भूत होती है**—ऋग्वेद ९।६८।८ में कहा गया है कि सोम शक्ति का निवास आकाश में है। सोम विकिरण गुप्त रहस्यमय रूप से सर्वत्र व्याप्त है, यह तथ्य विज्ञान को आज विदित हुआ है। सोम आकाशीय पिण्डों की पृष्ठभूमि में फैला व्यापक विकिरण है।

**आदिकाल में सोम (विकिरण) मूल कणों से अधिक प्रभावी था**—सोम मूलतत्वों का अग्रगामी परिणाम है। इस विषय पर ऋग्वेद ९.३७.४ में प्रकाश डाला गया है।

प्रकृति के दो रूप द्रव्य (मैटर) एवं विकिरण (रेडियेशन) हैं। आदिकाल में विकिरण का घनत्व द्रव्य के घनत्व से अधिक होता है। यह स्थिति महा अग्नि काण्ड (बिग बैंग) के समय होती है। मन्त्र का कथ्य आधुनिक वैज्ञानिक परिकल्पना के

अनुरूप है। प्रकृति की तीन मूल शक्तियाँ हैं मित्र, वरुण (मैटर, एन्टीमैटर) एव अर्यमा (रैडियेशन)।

मंत्रों से विदित होता है कि सोम त्रिवर्गी मूलतत्व का अंश अर्यमा है। सृष्टि रचना में नियोजित होने पर इसका नाम सोम हो जाता है। यह आधुनिक वैज्ञानिक ज्ञान है कि आदिकाल में (बिग बैंग के समय) विकिरण (सोम) की मात्रा द्रव्य भाग (मैटर) से अधिक थी।

**आदि सृष्टि काल में सोम का योगदान**—प्रकृति अपने आपको दो रूपों में व्यक्त करती है। प्रकृति का द्रव्य भाग (मैटर) मित्र वरुण में निहित है, अर्यमा प्रकृति का विकिरण भाग है। सृष्टि में नियोजित होने के उपरान्त विकिरण की संज्ञा सोम है। आदिकाल में प्रारंभिक क्रियाओं में सोम का क्या योगदान है इस विषय पर ऋ. १०.१०९.२ में प्रकाश डाला गया है। ऋचा में कहा गया है कि प्रकृति का द्रव्य भाग वरुण. मित्र, (पार्टिकिल, एन्टीपार्टिकिल) क्रियाहीन थे। विकिरण सोम ने इन्हें क्रियाशील किया। आदिकाल में द्रव्य भाग पर सोम (विकिरण) का वर्चस्व था।

**उपयुक्त समय पर मूल तत्व पकाये गये**—ऋग्वेद ९।६५,६ के अनुसार आदिकाल में सोम कण (फोटोन पार्टिकिल्स) मूल तत्वों के साथ पकाये गये। उस उच्चतापमान पर विकिरण प्रखर तेज से कार्यरत हुई। आदिकाल में मैटर व विकिरण का मंथन हुआ। इस सम्बन्ध में ऋग्वेद ९।१०।५ एवं ९।२०।६ भी ध्यातव्य हैं।

इनके अनुसार आदिकाल में सूर्यों के समान प्रज्ज्वलित सहस्रों कणों का समग्र पिण्ड उत्पन्न होता है तब मूल कणों का विस्तार होता है। सोम आदिकाल में अति दुस्तर रूप धारण कर कणों, प्रतिकणों की सेना पर कार्यरत हुआ। उस समय कणों (मैटर, एन्टीमैटर) एवं विकिरण में मंथन हुआ तथा अत्यन्त उच्चताप निर्मित हुआ।

इस प्रकार सोम के विषय में निम्नलिखित तथ्य प्रस्थापित हुए—

सोम दो प्रकार का है। आदिकाल में द्यु-लोक के परे उत्पन्न हुआ सोम आधुनिक विज्ञान का कॉस्मिक विकिरण है, यह लोकों को पार करके प्रवाहित हो रहा है, इसका निवास रहस्यमय है। यह लोकों, नक्षत्रों, ग्रहों के सन्तुलन में आधार-भूत तत्व है जो उन उन लोकों को दीर्घाओं में नियंत्रित करता है। आदिकाल में इस

विकिरण का द्रव्य भाग पर वर्चस्व था। आदिकाल में जो रूपक भाषा में इन्द्र द्वारा सोमपान किया जाना कहा गया है वह वास्तव में ईश्वर द्वारा विकिरण का एकत्रीकरण है, जिसके वर्चस्व से महाअग्निकाण्ड होता है।

दूसरे प्रकार का सोम सूर्यादि प्रज्ज्वलित लोकों से निरन्तर उद्भूत होता रहता है। इस प्रकार ऋग्वैदिक सोम एवं आधुनिक विज्ञान के विकिरण में अद्भुत साम्य दर्शनीय है।



# वैयाकरणों तथा साहित्यशास्त्रियों द्वारा शब्द तत्त्व की दार्शनिक व्याख्या

डा० हरिराम मिश्र

इलाहाबाद

The authoı in this paper has presented a comparative study of the nature of *Śabdatattva* of Grammarians viz. Yāska, Patañjali and Bhartṛhari with that of Rhetoricians.

शब्द एवं अर्थ के स्वरूप का निर्धारण व्याकरण शास्त्र का मुख्य प्रतिपाद्य है। इनके सूक्ष्मतत्त्वों का दार्शनिक स्वरूप वेद, ब्राह्मण एवं उपनिषद् ग्रन्थों में स्पष्ट किया गया है। शब्द ब्रह्म है तथा समस्त संसार-प्रपञ्च की इस शब्द-ब्रह्म से उत्पत्ति होती है।[1] वैयाकरणों ने वेदों में प्रतिपादित शब्द-ब्रह्म विषयक इस धारणा को और अधिक स्पष्ट किया है। इन्होंने समस्त दार्शनिकवादों को विवेचित करते हुए उस परम तत्त्व को जगत् का मूल कारण तथा नित्य, सर्वव्यापक एवं सर्वातीत माना है। मोक्ष की प्राप्ति के लिए शब्दस्वरूपावबोधक व्याकरण को परम उपाय मानने वाले भर्तृहरि शब्दतत्त्व को अनादि, अनन्त तथा अक्षर मानते हैं। इन्होंने इसी शब्दतत्त्व से अर्थरूप में समस्त जगत् का विवर्त स्वीकार किया है।[2]

---

१. ऋग्वेद, १०. १२५. ७, ८, स्वाध्याय मण्डल, सतारा।

२. भर्तृहरि, वाक्यपदीयम् १ १, सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी, १९७६.

भर्तृहरि द्वारा शब्दतत्त्व के इस स्वरूप के व्याख्यान का आधार विवरणकार कात्यायन का "सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे" वार्तिक, वाजप्यायन का "जातिशक्तिवाद", व्याडि का "द्रव्यशक्तिवाद" तथा महाभाष्यकार पतंजलि का एतद्विषयक अत्यन्त महत्वपूर्ण विवेचन है।

शब्द को नित्य मान लेने पर भी व्याकरण की आवश्यकता को प्रतिपादित करते समय पतंजलि ने व्याडि का नाम लिया है। इन्होंने लिखा है कि व्याडि ने अपने संग्रह ग्रन्थ में शब्द की नित्यता या अनित्यता के विषय में विस्तार के साथ विचार किया है। दोनों पक्षों में उन्होंने दोषों तथा प्रयोजनों का उपपादन कर निष्कर्ष रूप में शब्द को नित्य तथा अनित्य माना है[३]। संग्रहग्रन्थ अनुपलब्ध हैं, अतः अन्य आचार्यों ने व्याडि का जो मत माना है उसी को प्रमाण मानना पड़ता है। भाष्यकार के अनुसार उन्हें शब्द का नित्यत्व एवं अनित्यत्व दोनों अभिप्रेत था। सम्भव है पारमार्थिक दृष्टि से उन्होंने शब्द को नित्य माना हो तथा व्यावहारिक दृष्टि से अनित्य। व्याडि का व्यक्तिशक्तिवाद या द्रव्याभिधानवाद प्रसिद्ध है। आचार्य भर्तृहरि ने इनको प्रमाण मानकर द्रव्य के पारमार्थिक स्वरूप को स्पष्ट करते हुए उसे नित्य माना है। दार्शनिकों द्वारा व्याख्यात आत्मा, वस्तु, स्वभाव तथा शरीर तत्त्व द्रव्य के पर्याय हैं तथा यह द्रव्य नित्य है[४]। भाष्यकार पतंजलि विचार करते हुए "सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे" वार्तिक की व्याख्या में द्रव्य को नित्य तथा आकृति में परिवर्तन करते हैं[५]। द्रव्य का व्यावहारिक रूप भी आचार्यों को मान्य है। अतः व्याडिदर्शन के अनुसार समस्त शब्द द्रव्य के अभिधायक हैं। इसी प्रकार आचार्य वाजप्यायन के "जातिशक्तिवाद" की समालोचना में भर्तृहरि ने प्रतिपादित किया है कि परमार्थतः जाति एक है, सत् है तथा महासत्तारूप यह जाति परब्रह्मस्वरूप है। इस नित्य जाति में भेद का आरोप किया जाता है, वस्तुतः वह एक ही है। गोत्वादि जातियाँ महासत्ता से भिन्न नहीं है, तद्रूप ही हैं उसी महासत्ता में डित्थादि शब्द वाचकत्वेन व्यवस्थित हैं।[६] समस्त प्रातिपदिक तथा धातुएँ इसी महासत्ता का अभिधान करते हैं। यह महासत्ता नित्य तथा महास्वरूपा है। "त्व" "तल्" आदि

---

३. पतंजलि, महाभाष्य पस्पशा० पृ० ३७, निर्णय सागर प्रेस बम्बई, १६५१।

४ वाक्यपदीय, द्रव्यसमुद्देश पृ० ४१,

५. महाभाष्य पस्पशा०, पृ० ४३.

६. वाक्यपदीयम् जातिसमुद्देश पृ० ४१,

प्रत्यय इसी का अभिधान करते हैं ।[७] इस प्रकार इन आचार्यों की दृष्टि केन्द्राभिमुखी थी, विवेच्य सबका एक ही परमतत्त्व है, केवल दृष्टि का भेद है ।

महर्षि पतंजलि परमतत्त्व शब्दब्रह्म की गम्भीर व्याख्या कर यह प्रतिपादित करते हैं कि वह परमतत्त्व सर्वत्र व्याप्त है जो कुछ दिखायी पड़ रहा है वह सब उसी के कारण है ।

चत्वारि शृङ्गा त्रयो' अस्य पादा
द्वे शीर्षे सप्त हस्ता'सो अस्य ।
त्रिधा बद्धो वृषभो रो'रवीति
महो देवो मर्त्याँ आ विवेश ।। ऋ० ४।५८।३

**ऋग्वेद** के इस मन्त्र की व्याख्या दार्शनिक आचार्यों ने अपने अपने दर्शन एवं शाखाओं के आधार पर प्रस्तुत की है। **निरुक्तकार** यास्क ने मन्त्र में आये हुए "महादेव" को यज्ञ-पुरुष कहकर उसकी वैदिक व्याख्या प्रस्तुत की है।[८] वैयाकरण आचार्य इसी मन्त्र की शाब्दिक व्याख्या कर अपने सिद्धान्त को दृढ़ता प्रदान करते हैं। व्याख्येय सबका वही एक परम तत्त्व है। महर्षि पतंजलि इस मन्त्र की व्याख्या में मानते हैं कि उस महान् देव शब्दब्रह्म के नाम, आख्यात, उपसर्ग, निपात रूप चार सींगें हैं, भूत, भविष्यत्, वर्तमान काल रूप तीन पैर हैं, दो शिर हैं, अर्थ शब्दब्रह्म के नित्य तथा अनित्य दो स्वरूप हैं, प्रथमा, द्वितीया आदि सात विभक्तियाँ सात हाथ हैं । वह शब्दब्रह्म हृदय, कण्ठ तथा सिर तीन स्थानों से बँधा हुआ है। अर्थतत्त्व का वर्षण करने के कारण इसे वृषभ कहा जाता है। इससे ही ध्वनि की सत्ता है, यह महादेव शब्दतत्त्व ही है तथा सभी मनुष्यों में समाविष्ट है।[९] भर्तृहरि ने भी इस महादेव की शब्दरूपता का स्पष्ट प्रतिपादन किया है। इनकी मान्यता है कि प्रयोक्ता के शरीर में अन्तः अवस्थित आत्मस्थानीय शब्दतत्त्व को कामों की वृष्टि करने के कारण परब्रह्म स्वरूप कहा गया है। मुमुक्षु लोग इस परब्रह्मरूप शब्दतत्त्व की इच्छा करते हैं, क्योंकि परब्रह्म से तादात्म्य स्थापित होना ही परम पुरुषार्थ है ।

---

७. वही, पृष्ठ ४१ ।

८. यास्क, निरुक्त पृ० ८७३-७४, क्षेमराज श्रीकृष्णदास, बम्बई ।

९. महाभाष्य पस्पशा० पृ० २४

पतंजलि द्वारा की गयी शब्दब्रह्म की व्याख्या अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। इस व्याख्या में इन्होंने शब्द के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए उसके नित्य तथा अनित्य दोनों रूपों की कल्पना की है। महर्षि पतंजलि के अभिप्राय को वाक्यपदीय की स्वोपज्ञवृत्ति में इस प्रकार स्पष्ट किया गया है—शब्दतत्त्व के दो रूप हैं–नित्य तथा अनित्य। स्थान, कारण आदि के द्वारा अविवृत्त नित्य है तथा स्थान कारण आदि के द्वारा विवृत्त शब्द अनित्य है। अनित्य शब्द वैखरीरूप है, व्यावहारिक है, इससे सम्पूर्ण लोकव्यवहार प्रवृत्त होता है। यह परावाणीरूप पुरुष के प्रतिबिम्ब अर्थात् सादृश्य को गृहीत करता है तथा समस्त व्यवहार का निमित्त कारण है। नित्य शब्द तो समस्त साध्यसाधनव्यवहार तथा पदपदार्थ भेदव्यवहार का उपादान कारण है। यह क्रमरहित, सभी प्राणियों के अन्तःकरण में आत्मरूप से सन्निविष्ट विकृतियों का प्रभवस्थान, कर्मजन्य पुण्यपापरूपी वासनाओं का आश्रय तथा सुख-दुःख का अधिष्ठान है। यद्यपि यह सर्वेश्वर होने के कारण अबाधित शक्ति वाला है तथापि घटादिनिरुद्ध प्रदीपप्रकाश की तरह भोग के लिए शरीर धारण कर सुख-दुःख आदि का अनुभव करता है। यह समस्त विकारों की उपादान रूप प्रकृति है। जिस प्रकार स्वप्नावस्था में समस्त भावों का विलय तथा जाग्रदवस्था में उदय हो जाता है उसी प्रकार प्रलय में उसी परावाग्रूप पुरुष में सभी भावों का विलय हो जाता है तथा सृष्टि के आदि में उसी से समस्त भावों का जन्म होता है; अतः यह शब्दतत्त्व सर्वप्रबोध रूप से तथा गो गवय आदि सर्वप्रभेद रूप से स्वप्नप्रबोधानुकारी है। सृष्टि के आदि में इसी शब्दतत्त्व से जगत् की प्रवृत्ति होती है तथा प्रलय में इसी में जगत् की निवृत्ति होती है, अतः प्रवृत्ति एवं निवृत्ति से यह मेघ के समान प्रसवशक्तियुक्त एवं दावाग्नि के समान उच्छेदशक्तियुक्त है। इस प्रकार यह महान् शब्द-वृषभ सर्वेश्वर तथा सर्वशक्ति-सम्पन्न है। वाक्तत्त्व के ज्ञान से युक्त वैयाकरण अहङ्काराश्रित सम्पूर्ण संशयरूप तथा वासनारूप ग्रन्थियों को तोड़कर, भेद का नितान्त परित्याग कर इस शब्दब्रह्म में संसृष्ट हो जाता है अर्थात् ब्रह्म का साक्षात्कार करता है।[१०]

भर्तृहरि समस्त अर्थतत्त्व को शब्दतत्त्व का विवर्त मानते हैं। सम्पूर्ण विकारों की प्रलयावस्था में वर्ण, मात्रा, पद आदि आनुपूर्वीरहित अतएव संवर्तरूप तथा पदार्थों में परस्पर भेदावधारण न होने से अव्याकृत शब्दाख्य ब्रह्म से जगदादि सभी विकार उद्भूत होते हैं।[११] इसी मान्यता को स्पष्ट करते हुए स्वोपज्ञवृत्ति में हरिवृषभ ने—

---

१०. वाक्यपदीयम्, स्वोपज्ञवृत्ति १।१३०,

११. वही, १।१

"ब्रह्मेदं शब्दनिर्माणं शब्दशक्तिनिबन्धनम् ।
विवृत्तं शब्दमात्राभ्यस्तास्वेव प्रविलीयते ।।"[१२]

किसी अभियुक्त की इस युक्ति को उद्धृत किया है । इसका अभिप्राय यह है कि सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड शब्दतत्त्व का ही परिणाम है, शब्दतत्त्व ही शब्द-शक्ति के रूप में सृष्टि को निबद्ध तथा सम्बद्ध किए हुए है। यह जगत् शब्दतत्त्व के तत्तदर्थानुकूल शक्ति से परिच्छिन्न अंशों से विवर्तरूप में उत्पन्न हुआ है तथा प्रलयावस्था में यह जगत् अपने उपादान कारण रूप शब्दमात्राओं में लीन हो जाता है । इसी अभिप्राय के प्रतिपादक एक दूसरे निम्नलिखित वचन को भी प्रमाण के रूप में स्वोपज्ञवृत्ति में उद्धृत किया गया है—"नित्याश्चानित्याश्च मात्रायोनयः, यासु रूपि चारूपि च सूक्ष्मं च स्थूलं चेदं भुवनं विषक्तम् ।"[१३] इसका अर्थ है–नित्य और अनित्य समस्त अर्थतत्त्व शब्द की मात्राओं अर्थात् सूक्ष्मशक्तियों से उत्पन्न हुआ है । इसमें पृथ्वी जलतेजरूप साकार, वाय्वाकाशरूप निराकार तथा सूक्ष्म-स्थूल-समस्त विश्व अभिन्न रूप से सम्बद्ध है ।

भर्तृहरि शब्द की सर्वशक्तिमत्ता को स्वीकार करते हुए मानते हैं कि शब्दों में संसार को एक सूत्र में बांधने की शक्ति विद्यमान है सभी वस्तुओं का ज्ञापन होने से शब्दतत्त्व नेत्रस्वरूप है, बुद्धि का विषय होता हुआ शब्द ही वाच्यवाचक रूप से भिन्न प्रतीन होता है ।[१४] इन्होंने समस्त लोक व्यवहार को शब्द के ही आधीन माना है ।[१५] संसार में ऐसा कोई ज्ञान नहीं है जो शब्दानुगम के विना भी सम्भव हो । सम्पूर्ण ज्ञान शब्द से नित्य संसृष्ट रूप में प्रतीत होता है ।[१६] भर्तृहरि ने यह भी माना है कि शब्दतत्त्व से ही सम्पूर्ण आन्वीक्षकी त्रयी, वार्ता आदि विद्याएँ, सभी शिल्पशास्त्र तथा गीत, वाद्य, नृत्य आदि सभी कलाएँ सम्बद्ध हैं । ज्ञान की वाग्रूपता के कारण ही शब्दशक्ति द्वारा अभिव्यक्त समस्त वस्तुओं का विवेचन और विभाजन किया जाता है ।[१७]

---

१२. वही, पृ० १०
१३. वही, पृ० २६
१४. वाक्यपदीयम् १।११८
१५. वही, १।१२०
१६. वही, १।१२३
१७. वही, १।१२५

वैयाकरणों की ही तरह साहित्यशास्त्रियों ने भी शब्दतत्त्व के इस पारमार्थिक स्वरूप की व्याख्या प्रस्तुत की है। नाट्यतत्त्व के मर्मज्ञ आचार्य भरत शब्दतत्त्व के इस स्वरूप से पूर्णतः परिचित थे। उनकी धारणा है कि वाणी ही सबका कारण है, वाणी से परे कुछ भी नहीं है। वाचिक अभिनय की व्याख्या में **नाट्यशास्त्र** में आचार्य भरत अपने मन्तव्य को स्पष्ट करते हुए लिखते हैं—यहाँ विद्यमान सभी शास्त्र वाणी से ओत प्रोत हैं, वाङ्मय हैं तथा वाणी पर ही आश्रित हैं। इसलिए वाणी से परे कुछ भी नहीं है, वाक्तत्त्व ही सबका कारण है।[१८] आचार्य भरत का शब्द की व्यापकता का प्रतिपादक यह विचार वैयाकरणों की शब्दविषयक व्याख्या से पूर्णतः सङ्गत है। अभिनवगुप्त ने **नाट्यशास्त्र** के इस अंश के अभिप्राय को अभिव्यक्त करते हुए प्रतिपादित किया है कि भरत की मान्यता का आधार "वागेव विश्वा भुवनानि जज्ञे" यह श्रुति है। इसका अर्थ है—वाक्तत्त्व से ही सम्पूर्ण जगत् की उत्पत्ति हुई है तथा भर्तृहरि आदि वैयाकरण आचार्यों ने प्रमाणोपन्यासपुरस्सर जगत् के शब्दविवर्तादिरूपत्व का जो व्याख्यान किया है उसका यहाँ भी अनुसरण कर लेना चाहिए।[१९]

भर्तृहरि से प्राचीन वैयाकरण आचार्यों ने भी शब्दतत्त्व की व्यापकता, विश्वरूपता आदि का जो बहुशः विवेचन किया है वही विवेचन यद्यपि भर्तृहरि के लिये आधार तथा प्रमाण है किन्तु अधिकांश भर्तृहरि का ही साहित्यशास्त्रियों ने प्रमाण के रूप में तथा उद्धरणादि प्रस्तुत कर उल्लेख किया है। इसका कारण सम्भवतः भर्तृहरि का व्यवस्थित तथा स्पष्ट विवेचन है। भर्तृहरि के विचार से प्रभावित अभिनवगुप्त भरत द्वारा प्रतिपादित वाक्तत्त्व की व्यापकता को और अधिक स्पष्ट करते हुए लिखते हैं कि भगवती भारती चारों पुरुषार्थों में चतुर्थ मोक्षरूप पुरुषार्थ के लिए उपाय है। यह परमपुरुषार्थ मोक्षस्वरूप है तथा विश्व का कारण है, वाणी ही सम्पूर्ण तत्त्वों की अवभासिका तथा समस्त व्यवहार की निर्वाहिका है। अवभासना अर्थात् तत्त्वों का प्रत्यायन ही परमार्थतः निर्वाण है।[२०] अभिनवगुप्त के इस विवेचन में भर्तृहरि का स्पष्ट प्रभाव है। भर्तृहरि ने शब्दतत्त्व की विश्वकारणता, सर्वव्यवहार-निर्वाहिकता आदि का जो विस्तृत व्याख्यान किया है उसी को अभिनवगुप्त ने आधार बनाया।

---

१८. भरत नाट्यशास्त्र १४।३, गायकवाड ओरिएन्टल सीरीज, बड़ौदा, १९३४।

१९. नाट्यशास्त्र, अभिनवभारती, १४।३ ,, ,,

२०. वही, १४।३ ,, ,, ,,

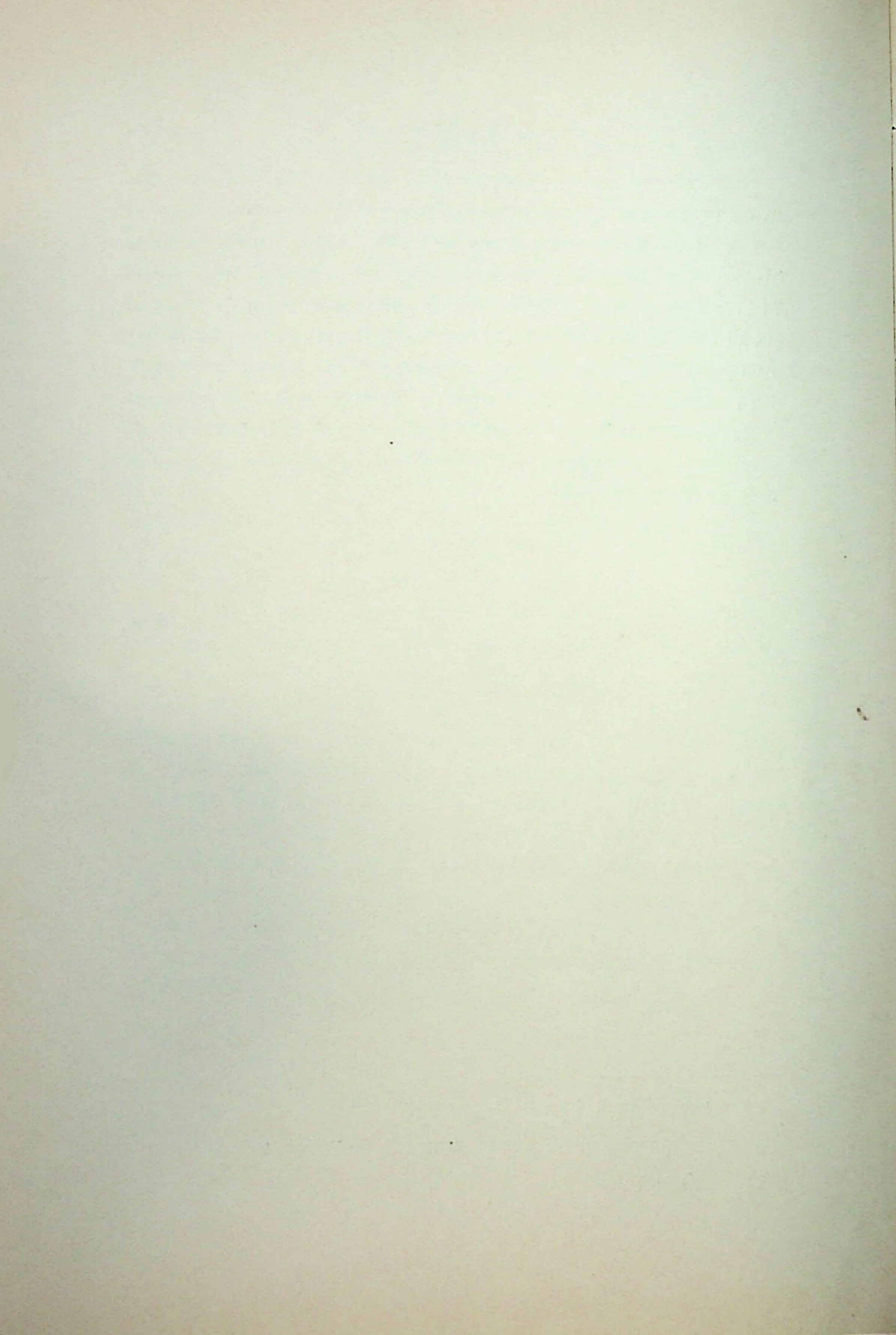
भर्तृहरि शब्दतत्त्व को प्रकाशों का भी प्रकाशक मानते हैं तथा प्रतिपादित करते हैं कि यदि ज्ञान में नित्यसन्निहित शब्दशक्ति न रहे तो किसी भी वस्तु का बोध सम्भव नहीं है, उस अवस्था में ज्ञान की स्थिति चैतन्यरहित आत्मा या निस्तेज अग्नि के समान होगी।[२१] शब्द की प्रकाशस्वरूपता से सम्बद्ध भर्तृहरि के इन विचारों का स्पष्ट प्रभाव दण्डी पर परिलक्षित होता है। काव्यादर्श में शब्द से ही लोकव्यवहार की सिद्धि को प्रतिपादित करते हुए कहा गया है कि यदि शब्दस्वरूप ज्योति सारे संसार में प्रदीप्त न हो तो यह त्रिभुवन अन्धकारमय हो जाय, शब्द के प्रकाश से ही सम्पूर्ण लोक आलोकित होता है।[२२] भर्तृहरि के सदृश ही दण्डी भी समस्त लोकव्यवहार को शब्द के ही आधीन मानते हैं। शिष्टों द्वारा अनुशासित वाणी की सहायता से ही लोकव्यवहार प्रवृत्त होता है। इन्होंने साधु तथा असाधु समस्त शब्दों को वाचक माना है।[२३]



२१. वाक्यपदीयम् १।१२४.

२२. दण्डी, काव्यादर्श १।४ मेहरचद लक्ष्मण दास, दिल्ली १९७३

२३. वही, १।३



# प्रहसनकारः बोधायनः

डॉ० उमेशदत्त भट्टः

इलाहाबाद

Discusses the date, birth-place, identity and personality of Bodhayana, the writer of *Bhagavadajjukīyam*.

## १—बोधायनस्य कालनिर्णयः

**बाह्यसाक्ष्यम्—**

१ —भगवदज्जुकीयमित्यस्य प्रथमत उल्लेखः पल्लवनरेशस्य महेन्द्रविक्रमवर्मणः ममन्दूरशिलालेखे रिव्रष्टीयसप्तमशतकप्रारम्भे (६१०) संदृश्यते।

२—अस्य प्रहसनस्य[२] अप्रकाशितायां व्याख्यायां मद्रासनगरस्थितायां भरतवाक्यस्य[३] पद्यद्वयमधोऽङ्कितं समुल्लिखितमस्ति—

> शिवमस्तु सर्वजगतां परहितनिरता भवन्तु भूतगणाः।
> दोषाः प्रयान्तु नाशं सर्वत्र सुखी भवतु लोकः॥
> बोधायनकविरचितं बोधायतनं विमुक्तशास्त्राणाम्।
> प्रहसनरत्नं प्रत्नं भवतु मुदे भगवदज्जुकीयम् वः॥

---

१. एम. कृष्णमाचारियर-हिस्ट्री आफ क्लासिकल संस्कृत लिटरेचर १९३७ अनुच्छेद-५८९

२. भगवदज्जुकीयं प्रहसनम्-सम्पा०-पी० अनुजन अचन-१९२५-पृ० ५०-५१,

३. तथैव-पृ०-८७

अत्र दत्तावधानः धीधनः शिवमस्तु इति पद्यं नागानन्दनाटकस्य भरतवाक्यरूपेण प्रथमतः पश्यति ।[४]

३—नाटकलक्षणरत्नकोषे प्रहसनस्य स्वरूपनिर्णयावसरे सागरनन्दी (ख्रिष्टीय-एकादशशताब्दभवः) प्रहसनमिदं संकीर्णप्रहसनरूपमित्यकथयत्—

"तद्द्विविधं शुद्धं संकीर्णं च । आद्यं परिव्राट् तापसद्विजैरन्यैरपि हास्य-कुशलैरारब्धम् । संकीर्णं वेश्याविटनपुंसकादिभूषितं प्रथमं शशिविलासादि द्वितीयं भगवदज्जुकादि" ।[५]

४—सुकुमारकविः (ख्रिष्टीयद्वादशशताब्दभवः)[६] रघुवीरचरिते बोधायनस्य श्रेष्ठां सूक्तिं प्रशंसयति—

'यैर्बोधायनसूक्तिपुष्पकलिकाः कर्णावतंसीकृताः'[७]

५—प्रसङ्गेऽस्मिन् शिंगभूपालः (ख्रिष्टीयचतुर्दशशताब्दभवः) भगवदज्जुकीयम् प्रहसनमधिकृत्य एवमुल्लिखति—[८]

"शुद्धं कीर्णं वैकृतं च तच्च प्रहसनं त्रिधा ॥
शुद्धं श्रोत्रियशोभादेर्वेषभाषादिसंयुतम् ।
चेटचेटीजनव्याप्तं तस्य लक्ष्यं निरूप्यताम् ॥
आनन्दकोशप्रमुखं तथा भगवदज्जुकम् ।

**अन्तः साक्ष्यम्—**

अत्र न तादृशमन्तःसाक्ष्यमुपलभ्यते यदाधारतया परिगृह्य अस्य प्रहसनस्य निर्मातुः बोधायनस्य कालनिर्णयः शक्यक्रियः स्यात् । डा० एम० विंटरनिट्जमहोदयः 'नाटकप्रकरणोद्भवासु'[९] वारेहामृगडिमसमवकारव्यायोगभाणसंलापकवीथ्युत्सृष्टिकाङ्केषु

---

४. श्रीहर्षप्रणीतं नागानन्दम्-सं० हरिवंश लाल लूथड़ा-१६५८ ई०, अंक-५ श्लोक-४१,

५ नाटकलक्षणरत्नकोष-सागरनन्दी

६. हिस्ट्री आफ क्लासिकल संस्कृत लिटरेचर, ५८६

७. "भगवदज्जुकम्-१६७६ ई० पृ०-५

८. नाटकपरिभाषा-शिंगभूपाल-पृ० २३-२४, सं० कलि कुमार दत्ता-१६६७ ई०

६. भगवदज्जुकीयम्-पृ०-४-५

दशजातिषु' प्रयुक्ते वारसंलापकपदे वीक्ष्य बोधायनं प्राचीनतमकाले प्रतिष्ठापयति। अयं हि ब्रह्मसूत्रकृतः प्रहसनकृतश्च बोधायनयोरैक्यं प्रतिपादयति[10]। परमत्र युक्तिर्नैव दृश्यते। कृतिं वीक्ष्यैतद्वक्तुं शक्यते यदस्य प्रहसनस्य तदानीं निर्माणमभूत् यदा बौद्धधर्मस्य पराभवः भारते प्रारभत। समाजे तन्त्रमन्त्रयोः प्रभावः शैवधर्मस्य प्रचारः क्रमशः प्रवर्द्धमान आसीत्।

## पूर्वापरनिर्धारणम्—

अस्य प्रहसनस्य रचयितुः पूर्वापरसमयनिर्धारणावसरे बाह्यसाक्ष्यं यथा पर्याप्त-मुपकरोति तथैव अन्तःसाक्ष्यं मूकतां भजते। प्रागेवाभिहितं महेन्द्रविक्रमवर्मणः पल्लवनरेशस्य ममन्दूरशिलालेखेऽस्य प्राथम्येन समुल्लेख इति। अनन्तरं नागानन्द-नाटके भगवदज्जुकीयमिति प्रहसनस्य भरतवाक्यस्य समुद्धरणं स्फुटं तस्मात् बोधायनस्य प्राचीनतां व्यनवित।

डा० वीरबाला शर्मा प्रतिपादयति मत्तविलासतः भगवदज्जुकीयं[11] प्राचीनतर-मित्युभयत्र चित्रितया सामाजिकदशया कोऽपि परिज्ञातुं प्रभवति।

डॉ० रामजी उपाध्यायः महाकविशूद्रकविरचितस्य मृच्छकटिकप्रकरणस्य प्रभावमस्मिन् प्रहसने पञ्चधा निरूपयति[12] यत् खलु युक्तिपूर्णं प्रतिभाति।

बौद्धधर्मपराभवस्येतिहासः मन्त्रयानवज्रयानाभिधोपशाखयोः प्रादुर्भावेन सह प्रारभते। खिष्टीयपंचशतकात् दशमं शतकं यावत् बौद्धधर्मस्य कृते सनातनधर्मस्य च कृते उपयुक्तः कालः नासीत्। सहजयानशाखा बौद्धधर्मं गर्ते न्यक्षिपत्।

बौद्धदर्शनस्य योगाचारसंप्रदायः तत्त्वज्ञानापेक्षया धर्माचरणेऽधिकां रुचिमात्मीयां प्रादर्शयत्। अस्मिन् सम्प्रदाये तदानीं तन्त्रमन्त्रयोः धर्मकर्मणोः योगविज्ञानयोश्चाधिपत्य-मासीत्[13]। प्रकृतप्रहसने वैद्येन कृतस्य सर्पदंशे मन्त्रतन्त्रप्रयोगस्य[14] महत्त्वं स्पष्टी-भवति। तस्मात् तद्युगस्य प्रभावोऽस्यां कृतौ स्फुटं परिलक्ष्यत एव।

---

१०. तथैव, प्रीफेस

११. संस्कृत में एकांकी रूपक, डा० वीरबालाशर्मा १४४

१२. डा० रामजी उपाध्याय-मध्यकालीन संस्कृत नाटक, अ०-१२

१३. संस्कृत साहित्य का इतिहास-वाचस्पति गैरोला, पृ० ४०१-४०२

१४. भगवदज्जुकीयम्-पृ०-८३-८४

मृच्छकटिकमिति प्रकरणस्य रचयितुः महाकवेः शूद्रकस्य समयः खिष्टीय-पंचशतकः विदुषां स्वीकृतोऽस्ति ।[१५] तत् प्रकरणस्य पात्राणां कथानकानाञ्च प्रभावोऽत्र[१६] प्रहसने संदृश्यते । तस्मात् तत्परवर्तिना प्रहसनकृता बोधायनेन भवितव्यम् । अथ चोक्तशिलालेखे प्रहसनस्यास्य समुल्लेखः मत्तविलासप्रहसनतः पूर्ववर्तित्वमस्य स्पष्टयति । तस्मात् खिष्टीयषष्ठशतकस्योत्तरार्द्धः प्रहसनकृत बोधायनस्य कालः निर्णेतुं शक्यः । यतो हि पल्लवनरेशः खिष्टीयसप्तमशतकस्य प्रथमचरणस्थितः आसीत्[१७] ।

डा० डे महाशयस्यानुमतं[१८] किञ्चिद्भिन्नमेव वर्तते । यतो हि अयं लटकमेलक प्रहसनात् खिष्टीयद्वादशशताब्दतोऽस्य भगवदज्जुकीयस्य प्रहसनस्य रचनां स्वीकरोति ।

डा० वाचस्पतिगैरोला भगवदज्जुकीयमिति प्रहसनस्य रचनां खिष्टीयप्रथम-द्वितीयशताब्द्योर्मध्ये सञ्जातेति कथयति ।[१९]

डा० कृष्णमाचारी[२०] खिष्टीयप्रथमशताब्दे तस्मादपि प्रागस्य रचना सञ्जातेति सम्भावयति ।

## २—बोधायनस्य स्थाननिर्णयः

भगवदज्जुकीयमिति प्रहसनस्य रचयिता बोधायनः जन्मना कं देशं व्यभूषयदिति स्पष्टं न परिज्ञायते । अन्तःसाक्ष्यमस्य दक्षिणदेशीयत्वं समर्थयति यतो हि अत्र पात्रं दक्षिणदेशीयभोजने[२१] स्वकीयां रुचिं प्रदर्शयति । अत्र च यमपुर्याः मार्गनिर्देशनावसरे कविः दक्षिणभारतीया नदीः कृष्णा-कावेरी गोदावरी-ताम्रपर्णी-प्रभृतीः मलयगिरिं मोक्ष-दायिकां काञ्चीं नगरीं च साधु वर्णयति । ततोऽपि दूरं दक्षिणोदधिमुल्लंघ्य लंकापारे धर्मदेशः यमपुरी वेति प्रदर्शितमत्र[२२] । तस्माद् दक्षिणभारतेन सह कविः नितरां परिचितो विद्यते योह्यस्य तत्रोद्भवं समर्थयति । वैदेशिकस्य तथा देशपरिचयः नैव

---

१५. संस्कृत साहित्य का इतिहास-डा० बलदेव उपाध्याय, पृ०-५१५
१६. मध्यकालीन संस्कृत नाटक-डा० रामजी उपाध्याय, अ०-१२
१७. प्राचीन भारत का इतिहास, डा० विमलचन्द पाण्डेय पृ० २८३
१८. हिस्ट्री आफ संस्कृत लिटरेचर- डे एण्ड दास गुप्ता ।
१९. संस्कृत साहित्य का इतिहास- वाचस्पति गैरोला, पृ० ८२२
२०. हिस्ट्री आफ क्लासिकल संस्कृत लिटरेचर-५८९,
२१. भगवदज्जुकीयम् पृ०-५१, ५४
२२. भगवदज्जुकीयम्-श्लोक-२५

सम्भवति यथात्र वर्णितं कविना । परं बोधायन इति नाम दक्षिणे नैव प्रसिद्धम् । उत्तर-भारते तु वादरायणचारायणादि[२३] नामसाम्येन अस्योत्तरभारतीयत्वं प्रसाधयति । सम्भावयामि यदयं कविः उत्तरभारते जन्मासाद्य दक्षिणभारतस्य पल्लवनरेशस्य विष्णुवर्मणः राज्याश्रयं लब्ध्वा जीवनं तत्रैवायापयत् किन्तु बिना प्रमाणेन किमपीद-मित्थंतया वक्तुं न शक्यम् ।

## ३—बोधायनस्य वैयक्तिकपरिचयः

अस्य प्रहसनस्य रचयिता दार्शनिको विप्रः इत्यत्रान्तः साक्ष्यं वयं विलोकयामः । उपासनापद्धतौ योगमार्गस्य महत्त्वं प्रशस्तिश्चानेन निरूपितेति दृश्यते—

अवार्यमक्षोभ्यमचिन्त्यमव्ययं
महन्मया योगफलं निषेव्यते ।।[२४]

कविः योगं रागद्वेषरहितं द्वन्द्वनाशकं ज्ञानमूलं तपसः सारं कथयतीत्यस्य पातञ्जलयोगं प्रति निष्ठाधिक्यस्य परिचायकम्—

ज्ञानमूलं तपस्सारं तत्त्वस्थं द्वन्द्वनाशनम् ।
मुक्तं द्वेषाच्च रागाच्च योग इत्यभिधीयते ।।[२५]

प्रमाणस्य महत्त्वं प्रतिपादयन्नयं कथयति —

प्रमाणं कुरु यल्लोके प्रमाणीक्रियते बुधैः ।
नाप्रमाणं प्रमाणस्थाः करिष्यन्तीति निश्चयः ।।[२६]

योगं प्रशंसता कविना अणिमाद्यष्टविधैश्वर्याणामथ च भूतभविष्यत्वर्तमान-कालिकानां ज्ञानजातानां साधनं योग इति प्रतिपादितमत्र । यथाक्रमं ज्ञानविज्ञानसंयम-तपोभ्योऽयं योगः समुत्पद्यत इत्यपि साधु निरूपितम्—

ज्ञानाद्भवति विज्ञानं, विज्ञानात्संयमः संयमात्तपः तपसो योगप्रवृत्तिः योग-प्रवृत्तेरतीतानागतवर्तमानतत्त्वदर्शनं भवति[२७] एतेभ्योऽष्टगुणमैश्वर्यं लभते[२८] ।

---

२३. डा० कीलहार्न-इण्डियन एण्टीक्वेरी, जुलाई-१८७६
२४. भगवदज्जुकम्-देवभाषा प्रकाशनम्, प्रयागः पृ०-१६
२५. तथैव
२६. तथैव-पृ० १५
२७. तथैव पृ० १५
२८. अष्टौ गुणा पुरुषं दीपयन्ति
प्रज्ञा च कौल्यं च दमः श्रुतं च ।

एवमेव सांख्यदर्शनस्यापि पाण्डित्यमत्र कविना प्रदर्शितम्—

"अष्टौ प्रकृतयः षोडशविकाराः आत्मा पञ्च वायवः त्रैगुण्यं मनः संचरः प्रतिसंचरश्चेति"[२९] इति सांख्यसिद्धान्ता एव अत्र प्रतिपादिताः। अत्र सांख्यदर्शनरीत्या सम्पूर्णसृष्टिप्रक्रियाया. चित्रणं समाहितम्। अत्र समागते संचरप्रतिसंचरपदे पारिभाषिके[३०] तत्त्वसमासनाम्नि ग्रन्थे समुपलभ्येते। तत्त्वसमासस्तु सांख्यकारिकातोऽपि प्राक्तनी[३१] रचनेति ऐतिह्यविदां मतम्।

अस्य नाट्यशास्त्रीयपरिज्ञानेन विना प्रहसनस्य रचनमेव न सम्भवति। तथाप्ययं "नाटकप्रकरणोद्भवासु"[३२] इति पंक्तिसु स्वकीयं नाट्यशास्त्रपरिचयं प्रदर्शयत्येव।

शुभाशुभकर्मणः फलं प्राणिभिः भुज्यत एव इति भारतीयः संस्कारः कविनानेनापि समर्थितः—

स्वकर्म भोक्तुं जायन्ते प्रायेणैव हि जन्तवः।
क्षीणे कर्मणि चान्यत्र पुनर्गच्छन्ति देहिनः॥[३३]

सुखदुःखयोर्भयहर्षयोश्च ताटस्थ्येन[३४] भाव्यमित्यादर्शः भारतीयसंस्कारानुरूपः बोधायनेनापि समर्थित इत्यस्य दार्शनिकत्वं परिज्ञायते—

"सुखेषु दुःखेषु च नित्यतुल्यतां
भयेषु हर्षेषु च नातिरिक्तताम्।"[३५]

तस्मात् मन्ये बोधायनः दर्शनसाहित्यविद्ययोः अभिज्ञश्चरित्रसम्पन्नश्चासीदिति। अतएव स्वयमयं कथयति "कण्ठप्रसक्तयज्ञोपवीते ब्राह्मण्यमात्रपरितुष्टे कुले प्रसूतः[३६]" इति।

---

पराक्रमश्च बहुभाषितं च
दानं यथाशक्ति कृतज्ञता च॥-महाभारतम्

२९. भगवदज्जुकम् पृ०-१७।
३०. भारतीय दर्शन का इतिहास-देवराज पृ० २५
३१. सिक्स सिस्टम आफ इंडियन फिलासफी, मैक्समूलर-पृ०-२६४
३२. भगवदज्जुकम् पृ०-७
३३. तथैव-पृ० २१
३४. श्रीमद्भगवद्गीता-२।३८, ५६
३५. भगवदज्जुकम्-पृ० १०
३६. तथैव-पृ० ८

## ४ भगवदज्जुकीयस्य कृतिकारः कः ?

यद्यपि अस्य प्रहसनस्य रचयिता बोधायनः इत्यस्माकं सुदृढं मतं तथापि अत्र विद्वद्भिः समुत्थापिता विवादाः प्रस्तूयन्ते यतः आलोचनेन मतस्य पुष्टिः दृढता प्रामाणिकता च समायान्ति । कस्यचन विदुषः मते अस्य निर्माणं नाट्याचार्येण भरतेन[३७] विहितम् । परमत्र तस्य विदुषः नाम नैव निर्दिष्टं वर्तते । मतमेतत् केवलं प्रतिपादितम् परवर्तिना सुधियालोचकेन । यदीयं कृतिः भरतमुनेः स्यात् तदावश्यं नाट्यशास्त्रे कस्मिंश्चित्प्रसङ्गे अस्याः नामोल्लेखोऽभविष्यत् । यदि च तत्समये लब्धप्रसिद्धापीयं स्यात् तदाप्यस्यास्तत्र समुद्रमन्थनत्रिपुरदाहाभ्यां[३८] सहोल्लेखोऽभविष्यत् । यतः नैवं दृश्यते अतः नेयं कृति. भरतप्रणीतेति वक्तुं शक्यते ।

कस्यचन मते अज्ञातनाम्नः[३९] लेखकस्य रचनेयम् । यतोऽस्याः अप्रकाशितायां[४०] टीकायां बोधायनस्य कृतिकर्तुः स्पष्टमुल्लेखोऽत एतदपि न सम्भवति । यद्यपि प्रहसने अस्य नाम्नः चर्चा नास्ति तथापि व्याख्याकृता यदि नाम दीयते तर्हि तस्य अप्रामाण्ये प्रमाणं न पश्यामः अन्यथा भासनाटकचक्रस्यापि निर्मातृत्वं महाकवेर्भासस्यासिद्धं स्यात्, तत्रापि प्रणेतुः नाम निर्देशाभावात । पिशरोती महाशयः प्रहसनमेतत् संकलनात्मकम-ज्ञातनाम्ना लेखकस्य रचनेति अकथयत् । अत्र जिज्ञासा कस्तावत् संकलयिता कुतः संकलनम् । यतः संकलनं तत्र इयानंशः उपलभ्यते न वा । अस्य समाधानेन विना कथ-मुक्तमहोदयस्य मतं ग्राह्यतां यातु ।

डा० राघवनमहोदयानुसारेण[४१] मत्तविलासप्रहसनस्य प्रणेतुः पल्लवनरेशस्य महेन्द्रविक्रमवर्मणः कृतिरेव भगवदज्जुकीयम् । यतो हि शिलालेखे मत्तविलासप्रहसनेन सह भगवदज्जुकीयम् इत्यस्य नाम्नः उल्लेखो दृश्यते । कश्चनांशोऽपि भगवदज्जुकीयस्य तत्र शिलालेखे अंकितोऽस्ति । अत्र विचार्यते एवं सति—

(क) उभयोः प्रहसनयोः शिल्पविधाने साम्यं स्यात् यतः एकस्या एव व्यक्तेः

---

३७. तथैव-पृ० ३

३८. नाट्यशास्त्र ४।१०

३९. पिशारोति, एल० सी० पी० ४० नोट्स भगवदज्जुकीयम्-प्रोफेस एम० विंटर-निट्ज सं० पी० अनुजन अचन

४०. भगवदज्जुकीयस्य अप्रकाशितटीका-पालियाम लाइब्रेरी जयन्तमङ्गलम् ।

४१. वाई महालिंगशास्त्रिणा विरचितं—शृङ्गारनारदीयं प्रहसनम्—प्रोफेसर—डा० वी० राघवन् ।

महेन्द्रविक्रमवर्मणः कृतिद्वयमिति। किन्तु न तथा दृश्यते। मत्तविलासस्य प्रस्तावनायां नटीसूत्रधारयोः वार्ता प्रस्तुत प्रहसने तु सूत्रधारविदूषकयोः। किञ्च।

(ख) भगवदज्जुकीये प्रहसने प्रस्तावनायां सूत्रधारः कथयति "अद्य सप्तमेऽहनि राजकुले तव प्रेक्षा भविष्यतीति"।[४२] किं यदि नृपः स्वयमस्य रचयिता तथा पराक्रमी महेन्द्रविक्रमवर्मा स्यात्, तदेतद् वाक्यं प्रस्तावनायां योजयितुं सोऽर्हति। अस्माकं तु धारणा यत् कस्याश्रितायाः व्यक्तेः रचनेयम्। अतस्तां प्रति प्रस्तावनावाक्यं युज्यत एव। किञ्च ममोक्तिपरिपोषाय वाक्यान्तरमपि तत्र विद्यते। "त्वत्प्रयोगपरितुष्टेन राज्ञा दत्तां महतीश्रियमवाप्स्यतीति"[४३], किञ्च मत्तविलासप्रहसने रचयितुः एतद-भिनयस्य च स्पष्टमुल्लेखः विद्यते। भगवदज्जुकीये तु न तथा।

(ग) यदि पल्लवनरेशस्य महेन्द्रविक्रमवर्मणः कृतिरियं स्यात् तर्हि निश्चित-रूपेणामुखे मत्तविलासप्रहसनस्येवास्य नाम्नः उपाधेश्च गुणभरशत्रुमल्लादेरुल्लेखः स्यात्। तस्माद् भगवदज्जुकीये नान्यस्य कस्यचिद् रचनेति अस्माकं धारणा।

शिल्पविधानदृष्ट्या यद्यपि महाकवेर्भासस्य साम्यमिह प्रहसनेऽवलोक्यते तथापि उभयत्र चर्चितयोः सामाजिकदशयोः पर्याप्तमन्तरं विलोक्य अस्य प्रणयितृत्वं भासस्य कथमपि न संगच्छते। महाकविर्भासः खलु विक्रमपूर्वस्य चतुर्थस्य पंचमस्य वा शताब्दस्य[४४] दक्षिणभारतीय इति विदुषां धारणा। तदानीं दक्षिणभारते बौद्ध-धर्मस्य पराभवः प्रारब्ध एव न हि। फाह्यान यात्री स्वकीययात्राविवरणे कथयति यत् ख्रिष्टीयपंचमशताब्दस्य प्रारम्भे उज्जैननगर्यां पाटलिपुत्रे तक्षशिलायां वैशाल्यां कान्यकुब्जप्रदेशे च बौद्धधर्मस्य स्थितिः सुदृढा आसीत्। परं दक्षिणभारते[४५] तस्य धर्मस्य पराभवः प्रारभमाण आसीत्। अस्मिन्नवसरे दक्षिणभारते पाशुपतधर्मस्य शैवदर्शनस्य वा विकासः क्रमशः विवर्धमान आसीत्। तस्मात् प्रहसनमिदं न भासकालिकी रचना न वा भासेन रचिता इति निश्चितम्।

मद्रासनगरस्य एकस्मिन् मातृकागारे अस्य प्रहसनस्य अद्य यावत् अप्रकाशितायां टीकायां पद्यमेकं दृश्यते येनास्य रचयितारमधिकृत्य किमपि विवृतम् विद्यते। तथा हि—

---

४२. भगवदज्जुकीयम् पृ० ४।

४३. तथैव।

४४. संस्कृत साहित्य का इतिहास—ब० उपाध्याय, पृ० ४६१।

४५. "Beginning of the Decline of Buddhism in India"—**Studies in the Buddhistic Culture of India**, लक्ष्मण जोशी मोतीलाल बनारसीदास, वाराणसी, १९८७

बोधायनकविरचितं बोधायतनं
विमुक्तशास्त्राणाम् ।
प्रहसनरत्नं प्रत्नं भवतु मुदे
भगवदज्जुकीयम् वः ॥[४६]

अस्यैव पुस्तकालयस्य अन्य यामप्रकाशितायां टीकायामन्यत् पद्यमुपलभ्यते --

बोधायनकविरचिते विख्याते भगवदज्जुकीभिहिते ।
अभिनेयेऽति गभीरे विशदानधुना करोमि ग्रन्थार्थान् ॥[४७]

एताभ्यां पद्याभ्यामस्य प्रहसनस्य निर्माता बोधायन एवेति निर्णीतं भवति । सुकुमारकविविरचिते रघुवीरचरिते पद्यमेकमपि अत्र मदुक्तिं परिपुष्णाति—

यैर्बोधायनसूक्तिपुष्पकलिकाः कर्णावतंसीकृता ।
येषां बिल्हणसूक्तिमौक्तिकसराः कण्ठानऽलंकुर्वते ॥[४८]

इदानीमन्या समस्या अत्र मुखं व्यादाय तिष्ठति । बोधायन इति नाम बहुत्र श्रूयते, तस्मात् कोऽयं बोधायनः इत्यस्य निश्चयार्थम् प्रमाणस्य आवश्यकता वर्तते । एकस्तावत् बोधायनः श्रौतसूत्रधर्मसूत्रयोः प्रणेता । अयं च ख्रिष्टाब्दात् पंचशतक-वर्षपूर्ववर्ती[४९] । अयं बौधायनः (बाधायनः) आपस्तंबश्च धर्मसूत्रकृत्दाक्षिणात्या[५०]विति प्रसिद्धिः । अनेन साकमस्य प्रहसनस्य रचयितु साम्यं न सम्भवति । कालस्यैवात्र बाधकत्वात् ।

अपरश्च बोधायनः ब्रह्मसूत्राणां वृत्तिकृत् श्रीभाष्ये भगवता रामानुजाचार्येण

---

४६. पालियम पुस्तकालय जयन्तमङ्गलम्—भगवदज्जुकीयम् सं० पी० अनुजन अचन, पृ० ६७।

४७. भगवदज्जुकं प्रहसनम्—पृ० ५.

४८. तथैव.

४९. हिस्ट्री आफ संस्कृत लिटरेचर—वी० वरदाचार्य अनुवादक डा० कपिलदेव द्विवेदी पृ० ४५, ७६ (१६५६).

५०. उपाध्याय-प्राचीन भारत का इतिहास—(संस्कृत साहित्य का इतिहास) वाचस्पति गैरोला.

समुल्लिखितः। अनेन दशोपनिषदां भगवद्गीतायाश्च[५१] व्याख्यानं कृतमिति श्रूयते। नास्य समयः निर्धारितः, तस्मादनेनापि प्रहसनकृतः साम्यं न सम्भवति। अमुमधिकृत्य गवेषकाणामभिमतं किंचिदीदृशम्—

ख्रिष्टाब्दस्य तृतीयचतुर्थशतकयोः मध्ये प्राकृतभाषायामुत्कीर्णितैः त्रिभिस्ताम्रपत्रैः परिज्ञायते यत् पल्लवराजवंशस्यादिपुरुषः बप्पदेवः दक्षिणभारते काञ्चीं धान्याटकञ्च[५२] नगर्यौ स्वकीयराजधानितया निर्मापितौ। पश्चात् बप्पदेवस्य पुत्रः शिवस्कन्दवर्मा अनन्तरं विष्णुगोपालवर्मा च पल्लवराज्यस्य उत्तरसाधकावभूताम्। अवरेणात्र समुद्रगुप्तस्य समक्षं कदाचिदात्मा समर्पितः। एषां राज्ञां समयः ख्रिष्टीयतृतीयशतकात् षष्ठशतकं यावदिति श्रूयते। अस्मिन् वंशे सिंहविष्णुवर्मा नामकः प्रतापशाली भूपालः नवीनया रीत्या पल्लवराज्यं प्रतिष्ठापितवान्। पश्चादस्य पुत्रः महेन्द्रविक्रमवर्मा ख्रिष्टीयसप्तमशताब्द्यां राज्यभारं[५३] गृहीतवान्। अस्य वंशस्य राज्यकाले धर्मस्य कलायाः साहित्यस्य च बहुतरोन्नतिः सञ्जाता। संस्कृतभाषायाः भारतीयविद्यायाश्च प्रचारार्थं तात्कालिकानां संस्कृतज्ञानां सत्कारार्थञ्च पल्लवराज्ञां प्रयासः इतिहासे नैव विस्मरणीयतां याति।

राजधानीतया काञ्च्याः सर्वतोमुखस्य विकासस्य कृते राज्ञां चेष्टा स्वाभाविकी आसीत्। तस्मादेव नगरीयं कवीनामप्याकर्षणकेन्द्रमभूत्। प्रस्तुतस्य प्रहसनस्य[५४] निर्मातारमपि बोधायनं नगरीयमाकृष्टवती। पल्लवनरेशः सिंहविष्णुवर्मा स्वकीये राज्यकाले माघाभिधं कविवरं सादरमामन्त्र्य[५५] सममानयत्। तस्मात् प्रतीयते यत् प्रस्तुतं प्रहसनमपि अस्मिन्नेवावसरेऽभिनीतमभवत्। कविश्च बोधायनोऽस्यैव पल्लवनरेशस्य सिंहविष्णुवर्मणः राज्याश्रित आसीदिति।

मन्ये आश्रयदातुरस्य नृपालस्य आदेशानुपालनविधावेव प्रहसनमिदं विद्वद्वर्येण

---

५१. कैटालॉगस कैटालागरम, थियोडोर ऑफरेख्ट, I १९६२, ३७७.

५२ हिस्ट्री आफ दि पल्लवाज आफ काञ्ची, गोपालन-पृ० ३२, (संस्कृत साहित्य का इतिहास-वाचस्पति गैरोला १९७५, पृ० ५९७)

५३. तत्रैव.

५४. भगवदज्जुकीयम्-श्लोक २५.

५५. वाचस्पति गैरोला, संस्कृत साहित्य का इतिहास, पृ० ५९८.

बोधायनेन लिखितम् न तु स्वातन्त्र्येण आत्मप्रशस्तये वा । यथा प्रहसनस्यामुखं स्पष्टयति —"अद्य सप्तमेऽहनि तव राजकुले प्रेक्षा भविष्यति ।"[५६]

पल्लवनरेशस्य सिंहविष्णुवर्मणः पुत्रः महेन्द्रविक्रमवर्मा विद्वद्वरेण्यस्य बोधायनस्य प्रतिभया प्रभावित आसीत् । तस्मादेव स्वकीये शिलालेखे भगवदज्जुकीयमिति प्रहसनमुत्कीर्णितमकरोत् । तस्मात् सिद्ध्यति प्रहसनमिदं रचयिता चास्य महेन्द्रविक्रमवर्मणः प्रिय आसीत् । अयं च नृपालः नितरां महत्वाकाक्षया युक्त आसीत् । अतएव स्वकीये मत्तविलासप्रहसने आत्मप्रशस्तौ गुणभरशत्रुमल्लादिपदानां प्रयोगमकरोत् । बोधायनस्तु दार्शनिकः । अथ च स्वात्मगुणतुष्टः तथा प्रयोगमात्मानमधिकृत्य नाकरोदिति स्वाभाविकमेव ।

अत्र प्रहसनस्य कथावस्तुनि परकायप्रवेशस्य निवेशनं कियदौचित्यमावहतीत्यपि विचारणीयम् ।

विन्ध्यस्योत्तरस्यां दिशि तीर्थराजस्य प्रयागस्य नेदीयसि प्रतिष्ठानपुरी नाम ग्रामटिका (आधुनिक झूंसी) विद्यते । अत्र नाथसम्प्रदायप्रवर्तकः मत्स्येन्द्रनाथः[५७] महाराजस्य त्रिविक्रमदेवस्य[५८] मृतशरीरे आत्मानं प्रवेश्य तदानीमद्भुतकर्मा संवृत्तः । अस्य मत्स्येन्द्रनाथस्य शिष्यपरम्परायां महादार्शनिकोऽभिनवगुप्तः द्वाविंशतितमः । अभिनवगुप्तस्य च समयः[५९] ख्रिष्टीयेकादशशताब्दस्य प्रारम्भः[६०] । एवं च मत्स्येन्द्रनाथस्य परकायप्रवेशात्मकं कर्म तात्कालिकराजानं पल्लवनरेशं सिंहविष्णुवर्माणं प्रबुद्धसमाजञ्च विशेषेण प्रभावितमकरोत् । अपरं च दक्षिणभारते पाशुपतदर्शनमपि विकाशशीलमासीत् । अतएव परकायप्रवेशः विशेषेण तदानीं चर्चितोऽभवत । बोधायनस्तु दार्शनिकः, अतएव अमुं विषयमुपादाय योगशक्तेः प्राबल्यं प्रथयितुं बौद्धविचाराणां हेयत्वं प्रदर्शयितुं च प्रायतत । चातुर्येण कविः प्रहसनानुरूपममुं विषयमकरोत् ।

महाकवेर्माघस्य सत्कारार्थमायोजिते महोत्सवे योगशक्तेः महत्वं प्रथयितुं परकायप्रवेशस्यात्राभिनये निवेशः कृत इति मन्ये । अथ चान्येषां दार्शनिकभावनामिह प्रहसने निवेशनं कवेर्बोधायनस्य सभाचातुर्यं बुद्धिवैलक्षण्यं च प्रसाधयति ।



---

५६ भगवदज्जुकीयम्-आमुख पृ० ४.

५७. अखण्ड ज्योति (पत्रिका) अखण्डज्योति संस्थान, मथुरा-१९८१, पृ० ३९.

५८ ज्योतिष मार्तण्ड (पत्रिका) जन० ८५, बापूनगर जयपुर, पृ० ८४.

५९. महाकाल संहिता-प्रखण्ड भूमिका, डा० किशोरनाथ झा, गंगानाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ, प्रयाग ।

६०. काव्यप्रकाशः, भूमिका, सं० आचार्य विश्वेश्वरः पृ० ५१.

# अलंकारशास्त्रोद्भवप्रसंगे दिव्यसिद्धान्तनिरासः प्राचीनताप्रकाशश्च

डॉ० हरिनारायणदीक्षितः

**नैनीतालः**

**The technical and scientific study of 'Rhetorics' is found in Yaska's *Nirukta* and Paṇini's *Aṣṭādhyāyī*. There we first find different kinds of *upamā*, the basis of other *alaṃkāras*. The science of Grammar has much contributed to *alaṃkāra* śāstra. This proves it's antiquity but not necessarily it's divine origin.**

संस्कृतसाहित्याकाशे काव्यमीमांसाकारस्य श्रीमतो राजशेखरस्य नाम नक्षत्रमिव प्रकाशमानं राजतेतराम् । सर्वे एव साहित्यजुपस्तं जानन्ति । तेन अलंकारशास्त्रोद्-भवप्रसंगे स्वकृतकाव्यमीमांसायाः श्रीगणेशे एव एका कथा लिखितास्ति । तया एतस्य शास्त्रस्य प्राचीनता एवमलौकिकता स्फुटति । सा च कथेत्थमस्ति—

अथातः काव्यं मीमांसिष्यामहे, यथोपदिदेश श्रीकण्ठः परमेष्ठिवैकुण्ठादिभ्यश्चतुः-षष्टये शिष्येभ्यः । सोऽपि भगवान् स्वयंभूरिच्छाजन्मभ्यः स्वान्तेवासिभ्यः । तेषु सार-स्वतेयो वृन्दीयसामपि वन्द्यः काव्यपुरुष आसीत् । तं च सर्वसमयविदं दिव्येन चक्षुषा भविष्यदर्थदर्शिनं भूर्भुवः स्वस्त्रितयवर्तिनीषु प्रजासु हितकाम्यया प्रजापतिः काव्यविद्या-प्रवर्तनायै प्रायुङ्क्त । सोऽष्टादशाधिकरणीं दिव्येभ्यः काव्यविद्यास्नातकेभ्यः सप्रपञ्चं प्रोवाच । तत्र कविरहस्यं सहस्राक्षः समाम्नासीत्, औक्तिकमुक्तिगर्भः, रीतिनिर्णयं सुवर्णनाभः, आनुप्रासिकं प्रचेताः, यमकं यमः, चित्रं चित्रांगदः, शब्दश्लेषं शेषः, वास्तवं पुलस्त्यः, औपम्यमौपकायनः, अतिशयं पराशरः, अर्थश्लेषमुतथ्यः, उभयालंकारिकं कुबेरः, वैनोदिकं कामदेवः, रूपकनिरूपणीयं भरतः, रसाधिकारिकं नन्दिकेश्वरः, दोषाधिकरणं धिषणः, गुणौपादानिकं कुचमारः, इति । ततस्ते पृथक् पृथक् स्व-

शास्त्राणि विरचयांचक्रुः । इत्थंकारं च प्रकीर्णत्वात् सा किंचिदुच्चिच्छिदे । इतीयं प्रयोजकांगवती संक्षिप्य सर्वमर्थमल्पग्रन्थेन अष्टादशप्रकरणी प्रणीता ।

अस्या कथायाः अयं सारांशोऽस्ति यद् सर्वप्रथमं श्रीशिवेन ब्रह्मणे अलंकारशास्त्रोपदेशो दत्त असीत् । पुनः ब्रह्मणा अयोनिजेभ्यः सरस्वतेयादिभ्यो दत्तः । सारस्वतेयेन अष्टादशभागसहिता इयमलंकारशास्त्रविद्या सहस्राक्षादिभ्यः अष्टादशभ्यः स्वशिष्येभ्य. प्रदत्ता । तदीयैः तैः अष्टादशभिः शिष्यैः अस्य शास्त्रस्य एकैकस्मिन् भागे विशिष्टतामर्जयित्वा स्वीयस्य तस्य तस्य भागस्य विस्तरो विहितः । एवं विस्तरमापन्ना सा एव काव्यविद्या राजशेखरेणापि व्याख्यातास्तीति ।

अनया कथया राजशेखरेण अलंकारशास्त्रस्य अतिपुरातनता तथा दिव्यता प्रदर्शितेस्तः, यतो हि भारतीयानां स्वभावोऽयं जातोऽस्ति यदिमे, किमपि शास्त्रं भवेत्, तस्य सम्बन्धं केनापि अलौकिकेन देवाधिदेवेन सह योक्तुं कामयन्ते । यद्यपि कथायामस्यां यानि नामानि आगतानि सन्ति, तेषु अनेकेषां परिचयः साहित्यशास्त्रीयग्रन्थेष्वपि लभ्यते । यथा भरतस्तु नाट्यशास्त्रप्रणेतृरूपे ख्यात एवास्ति, प्रचेतस्-यम-चित्रांगद-शेष-पुलस्त्य-पाराशर-कुबेर-कामदेव-नन्दिकेश्वर-उपमन्यु-कुचमारादीनि नामान्यपि अपरिचितानि न सन्ति, तथापि एषा कथा तर्कशीलेषु आधुनिकेषु समीक्षकेषु अधिकमादरं न लभमाना प्रतीयते । अस्य कारणमिदमस्ति यदाधुनिकाः समालोचकाः मानवकृतीनां सम्बन्धं कपोलकल्पिताभिः देवताभिः समं न चिकीर्षन्ति । तन्मते मानवीयं ज्ञानं मानवादेव प्रभवति । ब्रह्मादयो यदा देवपंक्तौ परिकल्पितास्तदा तेषां मानवीयकोटिकव्यवहारोऽपि कल्पनाया एव विषयो भवति, नतु तथ्यस्य । यदि च शंकरेण ब्रह्मणा वा तदानीं ह्येतस्यालंकारशास्त्रस्य उपदेशो दत्तः, प्रचारितं च तच्छास्त्रम्, तर्हि सोऽधुना कथं न किमपि अन्यद् विशिष्टं शास्त्रमुत्पाद्य मानवानां हितं करोति ? ते देवाः भारतीयतन्मनीषिदृष्टौ जीवन्तस्तु सन्त्येव, मृतास्तु सन्ति नैव । तत्कथं ते सम्प्रति क्रियाशून्याः सन्ति ? अकर्मण्याः वा सन्ति ? कथन्न ते किमपि नवीनं ज्ञानं विज्ञानं वा समुत्पाद्य प्रचारयन्ति ? उपदिशन्ति च ? किन्तु अद्य तु अहं पश्यामि यत्सर्वविधमेव नवीनं ज्ञानं विज्ञानं वा केनचिन्न केनचिन्मनुष्येणैव आविष्क्रियते, पुरातनं वा तत्परिष्क्रियते । कदापि क्वापि शिवो ब्रह्मा वा कस्यांचिदपि प्रयोगशालायां नयनपथं श्रुतिपथं वा नावतरति ।

तस्मादहन्तु इदमेव मन्ये यत्कस्यापि शास्त्रस्य उद्भवावलोकनप्रसंगे अस्माभिः मानवमस्तिष्के एव केन्द्रितैः भवितव्यम्, मुधैव इतस्ततस्त्यासु दिव्यसिद्धान्तपोषिकासु अतिरंजिकासु किंवदन्तीषु बुद्धिर्न भ्रामयितव्या ।

सम्प्रति यद्यपि भामहाचार्य एव अलंकारशास्त्रस्य पितामहो मन्यते, तस्य च 'काव्यालंकार'' नामा ग्रन्थ एव अलंकारशास्त्रस्य आद्यो ग्रन्थो मन्यते, केचिच्च

आचार्यदण्डिनम् अलंकारशास्त्रस्य आदिकर्त्तारं मन्यन्ते, तस्य च "काव्यादर्श" नाम पुस्तकम् अलंकारशास्त्रस्य प्रथमं पुस्तकमुररीकुर्वन्ति[1], किन्तु मम विचारोऽस्ति यद् इमावेव ग्रन्थौ अलंकारशास्त्रस्य श्रीगणेशं नैव कुरुतः । यतो हि इमौ भामहकृत-काव्यालंकार-दण्डिकृतकाव्यादर्शसंज्ञकौ उभावेव ग्रन्थौ महता प्रौढिम्ना लिखितौ स्तः । कस्यापि शास्त्रस्य प्रारम्भावस्थायाम् एतादृशं प्रौढविवेचनं पूर्वभाविनां मनीषिणां साहाय्यमन्तरा सर्वथा असम्भवमिति सर्वे एव विदन्ति तर्कधनाः । अर्थात् यदि अलंकार-शास्त्रस्य सावस्था प्रारम्भिकी अभविष्यत्, तर्हि एतावत्प्रौढविवेचनं कर्त्तुं तौ भामह-दण्डिनौ कथमपि नैव अपारयिष्यताम् ।

सहैव, मया इदमपि तयोः ग्रन्थयोः समवालोकि यद् उभाभ्यामपि आचार्याभ्यां भामह-दण्डिभ्यां स्वीये स्वीये ग्रन्थे अनेकेषां परकीयमतानामपि संकेतः कृतो वर्तते । तेन इमौ उभावपि आचार्यौ स्फुटमेव स्वपूर्वभाविनां मनीषिणां सत्तां तेषामुपकारं च सूचयतः । आचार्यदण्डिना निवेदितमेव—

पूर्वशास्त्राणि संहृत्य प्रयोगानुपलक्ष्य च । काव्यादर्शः, १/२

अत्र समागतस्य "पूर्वसूत्राणि" इति पदस्य व्याख्या काव्यादर्शस्य "हृदयंगमा" संज्ञिकायाः प्राचीनतमायाः टीकायाः (या १९१० खैष्टाब्दे श्रीरावबहादुररंगाचार्येण संस्कृतास्ति), तृतीये पृष्ठे इत्थं लिखिता वर्तते—

"पूर्वेषां काश्यप-वररुचि-प्रभृतीनामाचार्याणां लक्षणशास्त्राणि संहृत्य पर्यालोच्य" इति ।

एतावता इदं सुतरां सिद्ध्यति यद् दण्डिनः पूर्वे काश्यपवररुचिप्रभृतयोऽनेके आचार्याः अलंकारशास्त्रस्य विवेचनां कृतवन्त आसन्, किन्तु दुर्भाग्येण अद्य तेषां ते ग्रन्थाः नैव लभ्यन्ते ।

अनेनैव विधिना श्रीभामहाचार्योऽपि स्वीये काव्यालंकारे लिखति—

हीनता संभवो लिंगवचोभेदो विपर्ययः ।
उपमानाधिकत्वं च तेनासदृशतापि च ।। २/३९।।

---

१. भामहदण्डिनोः जन्मविषयकपौर्वापर्यनिश्चयो नास्ति । पुनरपि अनेके भामहमेव दण्डिनः पूर्वभाविनं मन्यते । पश्यन्तु कृपया—डॉ० पी० वी० काणेकृत "हिस्ट्री ऑफ संस्कृत पोयटिक्स" नामकग्रन्थस्य ९६-१२६ पृष्ठानि, तथा डॉ० दासगुप्तप्रणीत "हिस्ट्री ऑफ संस्कृत लिटरेचर" नामकग्रन्थस्य ५३१-५३२ पृष्ठवर्तिनीं पादटिप्पणीम् ।

त एत उपमादोषाः सप्त मेधाविनोदिताः ।
सोदाहरणलक्ष्माणो वर्ण्यन्तेऽत्र च ते पृथक् ।।२/४०।।

यथासंख्यमथोत्प्रेक्षामलंकारद्वयं विदुः ।
संख्यानमिति मेधाविनोत्प्रेक्षाभिहिता क्वचित् ।।२/८८।।

इत्यनेन सिद्ध्यति यद् भामहाचार्येणापि स्वपूर्वभाविनां मेधाविप्रभृतीनां विदुषां सत्कवीनां च मतानि पर्यालोच्य एव स्वीयः काव्यालंकारो नाम ग्रन्थो व्यरचि । एतेन इदमपि सिद्ध्यति यद् आचार्यो मेधावी अपि अलंकारशास्त्रस्य किमपि महत्त्वपूर्णं ग्रन्थं विरचयामास । किन्तु तस्य कालकवलितत्वादुपलब्धिरिदानीमसम्भवास्ति ।

यद्यपीदं सत्यमस्ति यद् वेदेषु काव्यरामणीयकं सन्तिष्ठते, तत्र अलंकाराणां च स्थितिः स्पष्टास्ति, किन्तु तत्र अलंकाराणां लाक्षणिकी गवेषणा नैव लभ्यते । तेषां पारिभाषिकं शास्त्रीयमध्ययनन्तु यास्ककृते निरुक्ते एव सर्वप्रथमं नयनपथमवतरति । तत्र सर्वप्रथमं हि उपमायाः स्वरूपविवेचना लभ्यते । एवं च तस्याः 'कर्मोपमा'' ''भूतोपमा''-' रूपोपमा''—''सिद्धोपमा'' प्रभृतयो भेदा अपि नयनविषयीभवन्तस्तदीयां तत्र शास्त्रीयां गवेषणां द्योतयन्ति[२] ।

यथा निरुक्ते तथा व्याकरणशास्त्रेऽपि उपमा-उपमान-उपमेय-उपमावाचक-शब्दादिषु उपमाङ्गेषु विचारो भवितुमारभत । पाणिनीयाष्टाध्याय्याम् उपमानानि सामान्यवचनैः, उपमितं व्याघ्रादिभिः सामान्याप्रयोगे, तुल्यार्थैरतुलोपमाभ्यां तृतीयान्यतरस्याम्, तेन तुल्यं क्रिया चेद्वतिः, तत्र तस्येवेत्यादीनि सूत्राणि उपमालंकारस्यैव स्वरूपं निरूपयन्ति[३] ।

अत्रेदमपि निश्शंकं वक्तुं शक्यते यद् श्रीमम्मटाचार्येण तथा श्रीविश्वनाथेन श्रौती आर्थी चोपमे व्याकरणशास्त्रसाहाय्येन एव निरूपिते स्तः ।

संक्षिप्तेनापि एतावता सिद्ध्यति यद् व्याकरणशास्त्रेण अलंकारशास्त्रस्य भूयानुपकारः कृतोऽस्ति, इत्यत्र न केषामपि उभयविदां विवादः ।

अथाहं मन्ये यत्समासवतापि एतावता विचारेण इदं प्रत्यक्षं जातं भवेत् भवतां यदलंकारशास्त्रोद्भवः, अलंकाराणां शास्त्रीयमीमांसा वा निरुक्तकालादेव प्राचलत्, नतु श्रीभामहादेव । अस्मिन् सन्दर्भे इदमप्यवधेयमस्ति यद् निरुक्तशास्त्रस्य रचयितुः

---

२. निरुक्तम्, १।१६, ३।१३-१८ तथा ९।६

३. अष्टाध्यायी, क्रमेण २।१।५५, २।१।५६, २।३।७२, ५।१।११५, ५।१।११६

यास्कस्य स्थितिकालः ईशुपूर्ववर्तिन्यां सप्तमशताब्द्यां मन्यते। श्रीपाणिनेश्च स्थितिकालः ईशुपूर्वं वर्तते। अत्र भूयान् विवादः। स चोपेक्षामपि नार्हति। श्रीभामहाचार्यस्य स्थितिकालः वैक्रमषष्ठशतकस्य पूर्वार्धमस्ति, श्रीदण्डिनश्च स्थितिकालः विक्रमस्य अष्टमी शताब्दी मन्यते।

अनेन विचारेण सर्वेषामलंकारभूतायाः उपमायाः निरुक्ते व्याकरणे च मीमांसादर्शनात् अलंकारशास्त्रस्य प्राचीनतायां कापि विप्रतिपत्तिः नावशिष्यते। अथ चाहमन्ते प्रस्तौमि यद् अलंकारशास्त्रोद्भवप्रसंगे प्राचीनता किं वा श्रीभामहपूर्वभाविता तु स्वीकर्त्तव्या धीधनैः, किन्तु दिव्यसिद्धान्तो नैव स्वीकरणीयः इति।

●●

# ईश्वराद्वयवादः

प्रो० रामचन्द्रद्विवेदी

जयपुरम्

The terms *advaya* and *advaita* are often used as synonyms in Buddhism, Vedānta and Trika Schools of Philosophy. But comparatively, the Trika School uses the word *advaya* in a rather peculiar sense. The very *Self* of an object due to imposed difference of its effect, is called *Śakti*. *Śakti* and the *Śaktimat*, though visibly two, are non-dual and retain their *oneness* intact. The unification of the knower, the knowledge, and the object of the knowledge is *Śiva* and the real *advaya*.

बौद्धाः वेदान्तिनस्त्रिकदार्शनिकाश्च प्रायेण अद्वैतमद्वयं च पर्यायत्वेन प्रयुञ्जते स्म । तथाहि गौडपादाचार्याः 'अद्वयेन च कल्पितः, भावा अप्यद्वयेनैव तस्मादद्वयता शिवा (२-३३), प्रपञ्चोपशमोऽद्वयः (३.३५), अद्वयं च द्वयाभासं (३.३०) विवदन्तोऽद्वयाः (४-४), विज्ञानं शान्तमद्वयं (४-४५), यानुत्पत्तिः समाद्वया (४-७७), तत्साम्यमजमद्द्वयम् (४-८०) इति वहुधाऽद्वयशब्दं प्रयुज्य अन्यत्र स्वकारिकास्वेव अद्वैतः सर्वभावानां (१-१०), अद्वैतः परमार्थतः (१-१७), रज्जुनेवेति चाद्वैतम् (२-१८), अद्वैते योजयेत् स्मृतिम अद्वैतं समनुप्राप्य (२.३६), अद्वैतं परमार्थो हि (३.१८) इत्यत्राद्वैतशब्दं प्रयुञ्जते । नृसिंहोत्तरतापिन्याद्युपनिषत्सु[1] तथैव पदद्वयस्य पर्यायत्वेन प्रयोगः प्राप्यते । अमरसिंहेन स्वकोशे स्वर्गवर्गे बुद्धोऽद्वयवादीति घुष्यते – षडभिज्ञो दशबलोऽद्वयवादी विनायकः । अमरसिंहः 'अद्वयमद्वैतं वदन्त्यवश्य' मिति । क्षीरस्वामी च 'अद्वयं विज्ञानाद्वैतं वदन्तमवश्य'मिति भाष्यं करोति । श्रीचन्द्रकीर्तिः माध्यमिकवृत्तौ प्रसन्नपदायामुपक्रमे स्पष्टमुद्घोषयति—

---

१. (i) नृसिंहोत्तरतापिन्युपनिषत् ८. ४. (ii) मुक्त्युपनिषत् १.३४; २.७३.

"तस्माद्द्वयवादिनां माध्यमिकानां कुतो मिथ्यादर्शनम् ? नो वयं नास्तिकाः। अस्तित्वनास्तित्वद्वयनिरासेन तु वयं निर्वाणपुरोगामिनमद्वैतपदं विद्योतयामः।" श्रीशङ्कराचार्योऽपि तथैव माण्डूक्यकारिकाभाष्येऽद्वयपदमद्वैततात्पर्यतया प्रयुङ्क्ते—

ज्ञानज्ञेयज्ञातृभेदरहितं परमार्थतत्त्वमद्वयमेतन्न बुद्धेन भाषितम्। यद्यपि बाह्यार्थ-निराकरणं ज्ञानमात्रकल्पना च अद्वयवस्तुसामीप्यमुक्तम्। इदन्तु पारमार्थिकमद्वैतं वेदान्तेष्वेव ज्ञेयम्।

तथा चान्यत्र छान्दोग्योपनिषद्भाष्यम्—

परमार्थसत् अद्वयं ब्रह्म ६.२.१. तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्यं (२-१) चेति अद्वयपद-स्याद्वैतपर्यायितां स्वीकुर्वाते। संहितासूपनिषत्सु चैतत्पदद्वयं न श्रूयते।[२] तत्र प्राधान्येन एकत्वस्याम्नायः सुप्रतिष्ठः। तथाहि—'एकं सद्विप्राः बहुधा वदन्ति' (ऋक्० १.१६४.४६)। अथवा—

हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्।
स दाधार पृथिवीमुतद्यामुतेमां कस्मै देवाय हविषा विधेम।[३]

(ऋक्० १०.१२१.१) ऋग्वेदान्तर्गतेन पुरुषसूक्तेन 'पुरुष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च भव्यम्' (ऋक्० १०.९.२) इत्यनेन द्यौरन्तरिक्षादीनामदितिरूपत्वश्रुत्या[४] चान्यत्र एकस्यैव प्राधान्यं प्रतिपिपादयिषितम्। अमुमेवार्थं आथर्वणं स्कन्दसूक्तं (१०.७-८), उच्छिष्टसूक्तं (११.९) च दृढयतः।

उपनिषत्सु यथाऽयमर्थो बहुधा संवादितः सिद्धान्तितश्च तत्र भगवच्छङ्कराचार्योद्-

---

२. मैत्र्युपनिषदि (६.७) यत्राद्वैतीभूतं विज्ञानम्, बृहदारण्यकोपनिषदि (४.३.३२) 'सलिल एको द्रष्टाऽद्वैतो भवति' इत्यत्र परोक्षं माण्डूक्ये (७) 'शान्तं शिवमद्वैतं चतुर्थम्' इत्यत्र च साक्षात् अद्वैतपदमुपलभ्यते। नान्यत्रोपनिषत्सु प्रधानतया प्रख्यातासु अद्वैतपदस्य अद्वयपदस्य वा व्यवहारो दृष्टः।

३. शतपथब्राह्मणममुमेवार्थमनुवदति द्र. ५.१.२-१०)

४. अदितिर्द्यौरदितिरन्तरिक्षमदितिर्माता स पिता स पुत्रः।
विश्वे देवा अदितिः पञ्चजना अदितिर्जातमदितिर्जनित्वम्।
(ऋक्, १.८९.१०)

धृतानि वेदान्तवाक्यानि प्रमाणकोटिमाटीकन्ते । तथाहि चतुःसूत्रीस्थचतुर्थसूत्र-भाष्योद्धरणानि—

१. सदेव सोम्येदमग्र आसीत् ।
   एकमेवाद्वितीयम् (छान्दोग्य ६.२.१)

२. आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत् । (ऐतरेय २.१.१.१)

३. ब्रह्मैवेदममृतं पुरस्तात् (मुण्डक २.२.११)

४. ऐतदात्म्यमिदं सर्वम् ।

तदेवैकं तत्त्वमद्वितीयपदेन छान्दोग्योपनिषदि (६-२-१) विवृतम् । बृहदारण्य-कोपनिषदि (२.४.१४) 'यत्र हि द्वैतमिव भवति' इत्यत्र द्वैतपदप्रयोगे कृतेऽपि अद्वैतपदप्रयोगो व्यावृत्त्या विवृतेऽप्यर्थे न प्राप्यते । तथाहि तत्र बृहदारण्यकोपनिषत् (२-४-१४) 'यत्र वा अस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन कं जिघ्रेदि' त्यादि श्रूयते अद्वैतपद-प्रयोगस्तु न प्राप्यते । तथैवाद्वयपदप्रयोगविषयेऽपि ज्ञेयम् ।

अद्वैताद्वयशब्दयोरनेकधा प्रयोगो गौडपादकृतमाण्डूक्यकारिकासूपलभ्यते ।

अद्वयं च द्वयाभासं मनः स्वप्नो न संशयः ।
अद्वयं च द्वयाभासं तथा जाग्रन्न संशयः ॥ (३.३ )

अत्र श्रीशङ्कराचार्यपादानां भाष्यम्—

रज्जुरूपेण सर्प इव परमार्थतः आत्मरूपेण अद्वयं सत् । द्वयाभासं मनः स्वप्ने न संशयः । न हि स्वप्ने हस्त्यादिग्राह्यं तद्ग्राहकं वा चक्षुरादिद्वयं विज्ञानव्यतिरेकेणास्ति । जाग्रदपि तथैव इत्यर्थः परमार्थसद्विज्ञानमात्राविशेषात् । अर्थात् ग्राह्यग्राहकरूपेण संविभक्तं द्वयाभासं मायया मनोदृश्यतया वा स्पन्दन्ते[५], आत्मसत्यानुबोधेनामनस्ताद-शायां द्वैताभावेऽद्वैतं पर्यवस्यति । धर्मकीर्तेः प्रमाणवार्तिकवचनं—

---

५. सोऽयमर्थः पूर्वतनकारिकायां विशदं प्रतिपादितः ।
   यथा स्वप्ने द्वयाभासं स्पन्दते मायया मनः ।
   तथा जाग्रद् द्वयाभासं स्पन्दते मायया मतः ॥३.२९॥

   परस्ताच्च द्वयमेव द्वैतशब्देन विवृतम्—

   मनोदृश्यमिदं द्वैतं यत् किञ्चित् सचराचरम् ।
   मनसो ह्यमनीभावे द्वैतं नैवोपलभ्यते ॥३.३१॥

नीलादिरूपस्तस्यासौ स्वभावोऽनुभवश्च सः ।
नीलाद्यनुभवात्ख्यातः स्वरूपानुभवोऽपि सत् ।।
(प्रमाणवार्तिकं ३.३२८)

दिङ्नागानां च

यदन्तर्ज्ञेयरूपं तत् बहिर्वदवभासते ।
सोऽर्थो विलानरूपत्वात् प्रत्ययत्वात् तथापि च ।।
(आलम्बन-परीक्षा, ७)

इति वाक्यमनुसन्धाय श्रीविधुशेखरभट्टाचार्यादयो माण्डूक्यकारिकाप्रतिपादनं बौद्धमतानुकूलं मन्यन्ते तदनुसन्धाय चाद्वयाद्वैतपदव्याख्यानं चिकीर्षन्ते । सर्वज्ञात्म-मुनिर्निर्विशेषब्रह्मवादिनां वेदान्तिनामद्वैतं बौद्धसम्मतमेवेति पूर्वपक्षं संक्षेपशारीरके (२.२५.२७) साटोपमुट्टंकयति ।

(क) ननु शाक्यभिक्षुसमयेन समः प्रतिभात्ययं च भवत्समयः ।
यदि बाह्यवस्तु वितथं नु कथं समयामिमौ न सदृशौ भवतः ।।

(ख) यदि बोध एव परमार्थवपुर्ननु बोध्यमित्यभिमतं भवति ।
ननु चाश्रितं भवति बुद्धमतमेवकृत्स्नमिह मस्करिभिः ।।

(ग) उपयन्भदन्तमुनिना सदृशः कथमेष वैदिकमुनिर्भवति ।

अत्र वेदान्तमतं सिद्धान्तयति सर्वज्ञात्ममुनिः—

परमार्थसंश्रयतमोजनितं प्रविभक्तमेव तु परस्परतः ।
स्थिरमभ्युपेतमिह समये न तु मातृमानविषयप्रभृति ।।
(संक्षेपशारीरके २.२८)

सोऽयमर्थः खण्डनखण्डखाद्ये श्रीहर्षेण प्रथमे परिच्छेदे स्पष्टतरं निरूपितः यत् बौद्धाः सर्वमेव मिथ्या अनिर्वचनीयं वेति कथयन्ति । किन्तु अद्वैतवेदान्तिनः सर्वमिदं जगत् सत्त्वासत्त्वाभ्यामनिर्वचनीयमिति कथयन्ति । सत्त्वन्तु एकमेव । जगत् तु न सत्त्वेन न वा असत्त्वेन प्रतीयते । सौगतब्रह्मवादिनोः विशेषः क इति चेदयं विशेषः यदस्माकं मते सर्वमनिर्वचनीयं भवति ।........विज्ञानव्यतिरिक्तं पुनरिदं विश्वं सत्त्वा-सत्त्वाभ्यामनिर्वचनीयं ब्रह्मवादिनः संगिरन्ते ।[६] अयमत्र निष्कृष्टार्थः—अद्वयाद्वैतशब्दयोः

६. बौद्धवेदान्तसन्दर्भाणां बहूनां कृते द्र. अद्वैतदर्शनम्, आर० करुणाकरन्, पंचमविश्वसंस्कृतसम्मेलनम्, वाराणसी

बौद्धेषु वेदान्तिषु च पर्यायतया प्रयोग उपलभ्यते किन्तु तयोरभिप्रायस्तु भिद्यते। बौद्धानां मते अद्वयेन अद्वैतेन वा द्वयं द्वैतवत् निषिध्यते वेदान्तिभिस्तु निषेधेन सह सत्त्वमेकत्वं परमार्थं सदिति व्यवस्थाप्यते। तत्राद्वितीयपरं, एकं सदितिपरं वाद्वयमद्वैतं वा। कूटस्थनित्यं सदिति बौद्धा न स्वीकुर्वन्ति। असन्मूलं निषेधपरं च बौद्धानामद्वयम्।[७] सर्वस्य शून्यतां विज्ञप्तिमात्रतां वा क्षणिकां ते साधयन्ति। प्रायेण वेदान्तशास्त्रमद्वैतपद-मद्वयपदापेक्षया बहुमन्यते प्रयुङ्क्ते च।

अद्वैतपदव्युत्पत्तिस्तु तैरियं प्रदर्श्यते—

द्विधा इतं द्वीतम्। तस्य भावो द्वैतम्। द्विधेतं द्वीतमित्याहुस्तद्भावो द्वैत-मुच्यते। (बृ. वा. ४.३.१८०७)। न विद्यते द्वैतं द्विधाभावो यत्र तत् (सिद्धान्तबिन्दुः श्लोक १०)। 'तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्य' इति सूत्रस्थं शाङ्करभाष्यं 'द्विधा भेदमितः प्राप्तः। न द्वैतो द्वितीयरहितः' अद्वैतपदमद्वितीयार्थतया प्रख्यापयति। अद्वयपदं नास्ति द्वयं द्वित्वं तज्ज्ञानमित्यर्थे व्युत्पाद्यते। अवयवभेदं प्रकारभेदं वा निराकरोत्यद्वयशब्द इति केचन मन्यन्ते।[८]

---

७. अस्तित्वनास्तित्वरूपद्वयाभावः अथवा शाश्वतोच्छेदरूपद्वयाभावः अद्वयम्।
—द्र. तत्रैव, पृ० ६.

वस्तुतो विषयचित्तद्वयाभावो बौद्धानामभिलषितोऽद्वयार्थः प्रतिभाति। तथाहि महायानसूत्रालङ्कारे असङ्गः—

अर्थान् स विज्ञाय च जल्पमात्रात्। सन्तिष्ठते तन्निभचित्तमात्रे।
प्रत्यक्षतामेति च धर्मधातुस्तस्माद्वियुक्तो द्वयलक्षणेन।

तथैव वसुबन्धुः

चित्तमात्रोपलम्भेन ज्ञेयार्थानुपलम्भता।
ज्ञेयार्थानुपलम्भेन स्याच्चित्तानुपलम्भता॥

८. वस्तुतस्तु बौद्धैरद्वयशब्देन पदार्थे पदार्थबुद्धौ च ऐक्यमिति व्यवहारः क्रियते। तेषामाशयः—पदार्थस्तु नास्त्येव, यो हि पदार्थः प्रतीयते स तु बुद्धिरेव। अन्ते बुद्धिरपि नास्ति इति। अद्वैते तु कश्चित् प्रकारः भेदो न वर्तते। यत्तु सजातीय-विजातीयस्वगतभेदशून्यं तत् सत् वर्तते। अयमेव अद्वैता-द्वयपदार्थयोर्भेदः। करुणाकरन्, अद्वैतदर्शनम्, पंचमविश्वसंस्कृतसम्मेलनम्, वाराणसी।

त्रिकशास्त्रेष्वपि अद्वयाद्वैत शब्दौ पर्यायरूपेण बहुशः प्रयुज्येते । तथा हि—

इदं हि तत् पराद्वैतं भेदत्यागग्रहौ न यत्

(मालिनीविजयवार्तिक १.१२३)

इदं द्वैतमिदं नेति तदिदं च द्वयाद्वयम् ।
इति यत्र समं भाति तदद्वयमुदाहृतम् ।।

(तत्रैव १-६२६)

अत एव पराद्वैतं यद्विश्वानुग्रहात्मकम् ।
तस्योपायं परं ब्रूते हृदयं स्पन्दनात्मकम् ।।

(तत्रैव १.१८)

या तत्र (जगदानन्दे) सम्यग् विश्रान्तिस्तत् पराद्वैतमुच्यते ।

(तत्रैव २-४२)

भक्तानां भवदद्वैतसिद्धये का नोपपत्तयः ।
तदसिद्ध्यै निकृष्टानां कानि नावरणानि वा ।।

(शिवस्तोत्रावली १.१५१)

उच्यते नाद्वयेऽमुष्मिन् द्वैतं नास्त्येव तत्त्वतः ।
उक्तं हि भेदबन्ध्येऽपि विधौ भेदावभासनम् ।।

(तत्रैव १.१०८)

अतएव हि भेदोऽस्ति न कश्चिद्यो महेश्वरम् ।
अद्वयं सम्प्रभिन्दीत प्रकाशानन्दसुन्दरम् ।।

(तत्रैव १.६२१)

शक्तिश्च नाम भावस्य स्वरूपं मातृकल्पितम् ।
तेनाद्वयः स एवापि शक्तिमत्परिकल्पते ।।

(तन्त्रालोके १.६९)

अद्वैतमेव न द्वैतमित्याज्ञा परमेशितुः ।[९]

(तत्रैव २९.७४)

एतैर्वचनैरद्वयाद्वैतशब्दयोस्त्रिकदर्शने पर्यायतया प्रयोगो बौद्धवेदान्ताङ्गीकृताभिप्रायाद्भिन्नार्थक इत्यपि सिध्यति । वस्तुतः परतत्त्वविषये दृष्टिभेदादेव तत्तत् दर्शनेषु एतौ शब्दावर्थतो भिद्येते । वस्तुतो द्वैताद्वैतादिशब्दाः शिवाद्वये घटकुम्भवदेकार्थाः सन्ति । शब्दा भिद्यन्ते अर्थस्तु अपराहत एवाद्वयं साधयन्ति ।

अस्यां भूमौ सुखं दुःखं बन्धो मोक्षश्चितिर्जडः ।
घटकुम्भवदेकार्थाः शब्दास्तेऽप्येकमेव च ।।

(तन्त्रालोके २.१९)

तथैव बोधपञ्चदशिकायाम् (१४) —

एतौ बन्धविमोक्षौ च परमेश्वररूपतः ।
न भिद्येते न मेरौ हि तत्त्वतः परमेश्वरे ।।

बौद्धाः सांवृतत्वेन वेदान्तिनश्चाविद्यया भेदमापादयन्ति । चिद्रूपस्य वास्तविकएकत्वे सर्वमेतत् न संगच्छति । सत्यासत्यविभागो हेयोपादेयविभागः शुद्धयशुद्धिविभागोऽद्वैतस्वीकारेऽवास्तविक एव । तद्भेदस्वीकारे वस्तुतः आत्मवञ्चना, द्वैतपङ्कपात एव वा स्यात् । तथाहि त्रिकदर्शनविदः–अतएव भेदाभेदयोर्विरोधं दुःसमर्थमभिमन्यमानैरेकैरविद्यात्वेनानिर्वाच्यत्वमपरैश्चाभासलग्नतया सांवृतत्वमभिदधद्भिरात्मा परश्च वञ्चितः ।

(ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविमर्शिनी २-३-१४)

---

९. अद्वैतद्रवसम्पर्कात् सिद्धान्तवैष्णवाद्याः पराङ्मुखत्वमायान्ति । अयमर्थः श्रीजयरथेन 'स्वक्रमं तु यजेन्मध्ये द्वैताचारं तु वर्जयेत्' इत्यागमवचनमुद्धृत्य पद्यद्वयेन सिद्धान्तादीनां पशुत्वं निर्जीवत्वं च मन्त्रप्रसङ्गे शास्त्रोक्तपद्यद्वयेन निर्दिष्टम्—

सिद्धान्तवैष्णवबौद्धाः वेदान्ताः स्मार्तदर्शनाः ।
ते प्रयत्नेन वा वर्ज्या यस्मात्ते पशवः स्मृताः ।।
अद्वैतद्रवसम्पर्कात् सन्निधानं त्यजन्ति ते ।
पराङ्मुखत्वमायान्ति निर्जीवाः जीववर्जिताः ।।

तन्त्रालोकविवेकः २९.७४

अन्यच्च तत्रैव (२.४.२०)

चिद्रूपस्यैकत्वं यदि वास्तवं भेदः पुनरयमविद्योपप्लवादित्युच्यते तदा कस्यायमविद्योपप्लव इति न संगच्छते । ब्रह्मणो हि विद्यैकरूपस्य कथमविद्यारूपता । न चान्यः कश्चिदस्ति वस्तुतो जीवादिर्यस्याविद्या भवेत् ।

त एवाहुर्महार्थमञ्जरीपरिमलटीकाकाराः—तत्र हि अद्वैतमाग्रहेणोपपाद्यमानमपि द्वैतकस्यामेवाधिरोहति यदत्र सत्यासत्यव्यवस्थया हेयोपादेयकल्पनायां तेनैवाकारेण द्वैतमर्यादायां पर्यवसायित्वमनिवार्यम् ।

(परिमले पृ० ५२)

चिदात्मा स्वतन्त्रः ज्ञाता कर्ता शक्तिमान् शिवो महेश्वरः प्रकाशविमर्शात्मकः इति इति त्रिकदार्शनिकाः प्रतिपद्यन्ते । स्वातन्त्र्यं, कर्तृत्वं, ज्ञातृत्वं, शक्तिमत्त्वं, विमर्शात्मकत्वं च वेदान्तब्रह्मणि नास्तीति विदितमेव वेदान्तपाठकानाम् । अतएव तत्रैश्वर्यं नास्तीति स्वयं भगवत्पादशङ्कराचार्या एवास्मिन्नर्थे प्रमाणम् ।

तदेवमविद्यात्मकोपाधिपरिच्छेदापेक्षमेवेश्वरस्येश्वरत्वं सर्वज्ञत्वं सर्वशक्तिमत्त्वं च । न परमार्थतो विद्ययाऽपास्तसर्वोपाधिस्वरूपे आत्मनीशित्रीशितव्यसर्वज्ञत्वादिव्यवहार उपपद्यते ।

(ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्ये २.१.१४)

'नेह नास्तीति किञ्चन' इति सर्वस्य निषेधे सर्वज्ञत्वं सर्वशक्तिमत्त्वं च न घटते । अत ईश्वरबुद्धिर्वेदान्तिनां मिथ्याज्ञाननिमित्ता मायीयाऽविद्याविजृम्भितेति च पर्यवस्यति । अनिर्वाच्या चेयमविद्या न संगच्छत इत्याहुरभिनवगुप्तपादाः प्रत्यभिज्ञाविमर्शिन्याम् (२-४-२८) ।

अनिर्वाच्येयमविद्या इति चेत् । कस्यानिर्वाच्येति न विद्मः । स्वरूपेण च भाति न च निर्वाच्येति किमेतत् ।

सोमानन्दः शिवदृष्टौ विविधवेदान्तमतान्युल्लिख्य खण्डयित्वा च[10] सर्वेषां

---

१०. शिवदृष्टौ षष्ठाह्निके—

यथा प्रकल्पिता चित्रा चित्रब्रह्मादिवादिता ।
नानात्मवादितां यावत् तत्सर्वं प्रविचार्यताम् ।।३।।
यत्र ब्रह्मोच्यते चित्रं कैश्चिद्वेदान्तवादिभिः ।
एकस्य चित्रता केन हेतुना ब्रह्मणो भवेत् ।।४।।

भावानां सर्वात्मकतां शिवरूपतां च साधयन्ति—

सर्वे सर्वात्मभावेन सर्वज्ञा वा व्यवस्थिताः ।
सर्वे भावा स्वमात्मानं जानन्तः सर्वतः स्थिताः ॥

(५.१०४)

अन्यच्च—

सर्वे सर्वात्मका भावाः सर्वसर्वस्वरूपतः ।
सर्वस्य सर्वमस्तीह नानाभावात्मरूपकैः ॥
मद्रूपत्वं घटस्यास्ति ममास्ति घटरूपता ।
नानाभावैः स्वमात्मानं जानन्नास्ते स्वयं शिवः ।
चिद्व्यक्तिरूपकं नानाभेदभिन्नमनन्तकम् ।

---

येऽन्ये वेदान्तविद्वांस आत्मब्रह्मैव विश्वताम् ।
यात्युपादानरूपत्वात् तथान्ये भ्रान्तिरूपताम् ॥८॥
विश्वं न सत्यरूपत्वं तथान्ये त्वात्मवादिनः ।
भूतजीवपरात्मत्वं ये चान्ये नेतिवादिनः ॥९॥
यस्यां प्रतीतौ नेत्यस्य प्रसरो न प्रवर्तते ।
तद् ब्रह्मेति वदन्त्येके ये स्फुलिंगात्मवादिनः ॥१०॥
प्रतिबिम्बतया चान्ये ये वा सर्गमुखे स्वयम् ।
ब्रह्मैव गृह्णात्यात्मानं ततो भेदोपपादनम् ॥११॥
इत्याहुर्येऽपि क्रीडार्थमेवमात्मा व्यवस्थितः ।
इत्यूचुर्येऽप्रबुद्धत्वं पश्चाद् ब्रह्म प्रबुध्यते ॥१२॥
देहे देहे पृथक्त्वं तु तथा भेदो भवात्मकः ।
जलधारांशुमन्न्यायो येषां वा समवस्थितः ॥१३॥
अविद्यां वेत्त्यविद्यैव बध्नात्यात्मानमेव वा ।
सैवेति वादो येषां वा तेषां वेदान्तवादिताम् ॥१४॥
सर्वेषामविद्यैव कल्प्या ब्रह्मणि संगता ।
तथा भावेष्वसत्यत्वमित्यवश्यमवस्थितम् ॥१५॥

एवं सर्वेषु भावेषु सर्वसाम्ये व्यवस्थिते ।
तेन सर्वगतं सर्वं शिवरूपं निरूपितम् ।।

(तत्रैव ५.१०७-११०)

अयमर्थः सर्वसाम्यवादात्मकः सोमानन्देन बहु प्रपञ्चितः । तथाहि अन्यत्र

एवं सर्वपदार्थानां समैव शिवतास्थिता ।
परापरादिभेदोऽत्र श्रद्दधानैरुदाहृतः ।

(तत्रैव १.४८)

तस्मात्समग्राकारेषु सर्वासु प्रतिपत्तिषु ।
विज्ञेयं शिवरूपत्वं स्वशक्त्यावेशनात्मकम् ।।

(तत्रैव ३.१७)

अतः सर्वेषां भावानां ज्ञातृज्ञानज्ञेयादीनां च साम्यं शिवरूपत्वं च वास्तवमद्वयं त्रिकशासने ।

यतो हि चिदात्मा देवः स्वस्वातन्त्र्यशक्त्या निरुपादानं विश्वमुन्मीलयति ततस्तस्यैश्वर्यमपराहतम् । अतएवाहुरुत्पलाचार्याः,

चिदात्मैव हि देवोऽन्तः स्थितमिच्छावशाद्बहिः ।
योगीव निरुपादानमर्थजातं प्रकाशयेत् ।

(ईश्वरप्रत्यभिज्ञा १-५-७)

कूटस्थनित्यनिर्विकारस्थितिर्निर्विमर्शात्मिका सती न केवलमैश्वर्यमपितु चैतन्यमपि निरसेत् । तथाहि अभिनवगुप्तपादाः—

अस्थास्यदेकरूपेण वपुषा चेन्महेश्वरः ।
महेश्वरत्वं संवित्त्वं, तदत्यक्ष्यद्घटादिवत ।।

(तन्त्रालोके ३.१००-१)

सकलं जगदाभास्यात्मनि च सततं प्रतिविम्वतया व्यवस्थाप्य महेश्वर परमार्थतो व्यवहारतश्च अद्वय एवास्ते—

निर्मले मुकुरे यद्वद् भान्ति भूमिजलादयः ।
अमिश्रास्तद्वदेकस्मिंश्चिन्नाथे विश्ववृत्तयः ।।

(तन्त्रालोके ३.४)

अयमभेदसारो भेदनिर्वाहकः प्रतिबिम्बवादः परमार्थसारे विशदं विवृतोऽभिनवगुप्तपादैः —

दर्पणबिम्बे यद्वन्नगरग्रामादिचित्रमविभागि ।
भाति विभागेनैव च परस्परं दर्पणादपि च ।।
विमलतरपरमभैरवबोधात्तद्वद्विभागशून्यमपि ।
अन्योऽन्यं च ततोऽपि च विभक्तमाभाति जगदेतत् ।।

(परमार्थसारः १२-१३)

अतो भेदप्रसरे सत्यपि 'सर्वो ममायं विभवः' न तु मत्प्रतियोगिको मिथ्यारूपो वेति बुद्ध्या ईश्वराद्वयवादाऽपरिक्षितस्तिष्ठति । तथाहि आचार्योत्पलः—

सर्वो ममायं विभव इत्येवं परिजानतः ।
विश्वात्मनो विकल्पानां प्रसारेऽपि महेशता ।।

(ईश्वरप्रत्यभिज्ञाकारिका ४.१.१२)

अयमत्र प्रश्नः समुज्जृम्भते शक्तिमान् शिवः अनन्तशक्तिरवचितत्वादेव स हि महेश्वरः । स्वातन्त्र्यशक्तिश्च सर्वशक्त्याक्षेपकत्वात् प्रधानं किन्तु शक्तिशक्तिमद्द्वयस्वीकारे कथमीश्वराद्वयवाद आस्थीयते ? अत्र विवेककारस्य (१-६६ कारिकास्थं) व्याख्यानं स्पष्टमुत्तरम्—

यतो भावस्य यस्य कस्यचन सतः पदार्थस्य स्वमेव रूपं फलभेदात् भेदारोपेण शक्तिः इति प्रमातृभिः परिकल्प्यते न त्वसौ वस्तुतः पदार्थान्तरं किञ्चित्, अतः शक्तिशक्तिमत्परिकल्पने क्रियमाणेऽपि, स एवाद्वयमयो विभुः, न काचिदद्वयखण्डना इति । तदुक्तम्—

फलभेदादारोपितभेदः पदार्थात्मा शक्तिः । शक्तीनामपि परस्परं भेदो नास्ति । यतो हि—परमेश्वरस्य परिकल्पितेऽपि शक्तीनामानन्त्ये न कश्चिद्भेदः इति न कदाचिदीश्वरद्वयवादक्षतिः' (विवेके १-७०) ।

भासमानश्च भेदः भानैकस्वभावान्नातिरिच्यत इति नाद्वयवादक्षतिः । परमेश्वरस्येच्छाद्यवान्तरशक्तयः स्वातन्त्र्याख्यशक्त्यैकरूपा इति निश्चयः । तथाहि उत्पलाचार्याः —

चितिः प्रत्यवमर्शात्मा परावाक्स्वरसोदिता ।
स्वातन्त्र्यमेतन्मुख्यं तदैश्वर्यं परात्मनः ।।

(ईश्वरप्रत्यभिज्ञाकारिका १.२०३)

अभिनवागुप्तपादा अपि—

एक एवास्य धर्मोऽसौ सर्वाक्षेपेण विद्यते ।
तेन स्वातन्त्र्यशक्त्यैव तदैश्वर्यं परमेशितुः ।।

(तन्त्रालोके १.१०)

इयं ह्यवान्तरशक्तिसहस्रसमाढ्या स्वातन्त्र्यशक्तिस्तत्तद्भेदोद्भासेऽपि पर-प्रकाशाभिन्नस्वभावा भासते । न केवलमियं शक्तिरपितु शिवः स्वयमेवाविलुप्तविभवः सन् प्रमेयतामापादित इवावभासते । तथाहि ईश्वरप्रत्यभिज्ञाकारिका (१.५-१६)

स्वातन्त्र्यादद्वयात्मानं स्वातन्त्र्याद्भावनादिषु ।
प्रभुरीशादिसंकल्पैर्निर्माय व्यवहारयेत् ।।

एवं शक्तिर्गुणो धर्मोऽवच्छेदकमुपाधिरंशो विभूतिर्वा नास्ति । सा हि स्वरूपं शिवस्य । तत एव शैवाः बौद्धसम्मतं वेदान्तसम्मतं वाऽद्वैतं न सहन्ते । यथाहुः—

अन्तर्गतविश्वीर्यममुच्छलत्सत्तात्मकविसर्गविश्लेषानन्दशक्त्येकघनं ब्रह्म बृहद् व्यापकं बृंहितं च न तु वेदान्तपाठकांगीकृतकेवलशून्यवादाविदूरवर्ति ब्रह्मादर्शनम् इदम् ।

(परात्रीशिकाविवृति, पृ० २२८)

सर्वसाम्यवादमूलेनीश्वराद्वयसमाश्रयणेन घटादिविषयकव्यवहारोऽपि परमेश्वर-स्वरूपानुप्रवेशेऽविरोधी संपद्यते । तथाहि अभिनवगुप्तपादाः—

सर्वथा तावदत्र प्रमेये भगवत एव भेदने च अभेदने च स्वातन्त्र्यं घटगताभास-भेदाभेददृष्टिरेव च परमार्थाद्वयदृष्टिप्रवेशे उपायः समवलम्बनीयः न तु व्यवहारोऽपि अयं परमेश्वरस्वरूपानुप्रवेशविरोधी इति प्रतिपादितम् ।

(ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविमर्शिनी २.३.१३ कारिकास्था)

अत्र भास्करीटीकाकारः—

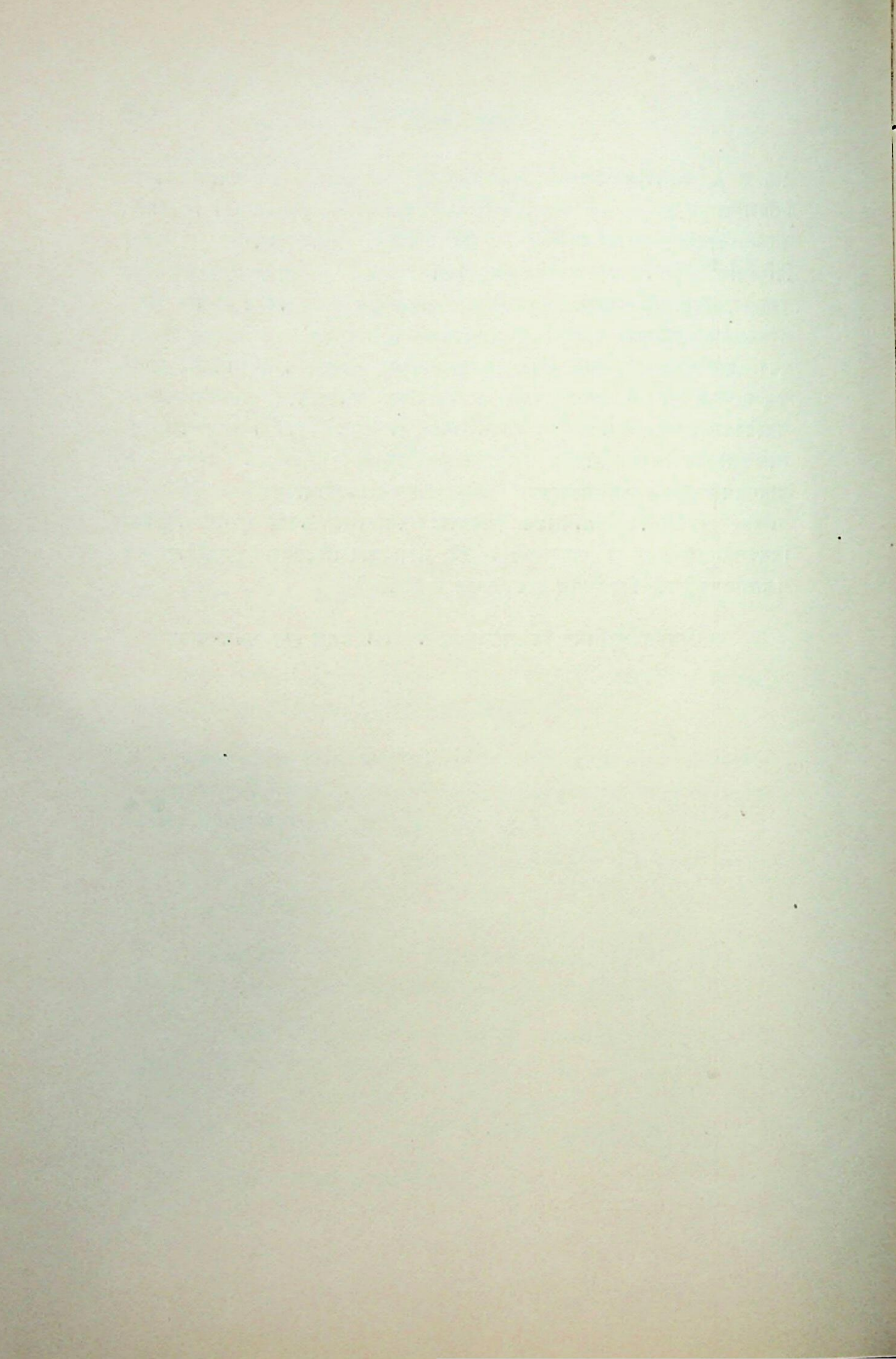
घटादिविषयो व्यवहारोऽपि परमेश्वरस्वरूपे योऽनुप्रवेशस्तस्य विरोधी (न) भवति । तदद्वारेणापि तत्स्वरूपपर्येषणारूपेण तत्सारभूतपरमेश्वरतत्त्वलाभात् ।

वेदान्तादिनिर्णीताद्वयाभासस्य बाह्यव्यवहारं प्रत्युपेक्षाभावमपेक्ष्य परमार्थपद-ग्रहणम् ।[११] बादरायणस्य ब्रह्मसूत्राणि (१.१.२-३, १.२-१८, २.१-६, २.१-८, २.१.२४) ब्रह्म जगज्जन्मादिकारणं शास्त्रयोनिश्चेति प्रतिपादयन्ति, जगतः मिथ्यात्वं खण्डयन्ति (२.१.३३) तस्य कर्तृत्वं ज्ञातृत्वं समर्थयन्ति (२-१-२२, २-३,

११. वेदान्तखण्डनार्थं द्र० भास्करी पृ० १०-१५.

१८, ३२), यज्ञादिक्रियानिष्पत्त्यै समाधिलाभार्थं च ब्रह्मण कर्तृत्वमावश्यकमिति निर्दिशन्ति (२.३.३९) अतः ब्रह्मसूत्रकृता वेदान्तमीमांसा न त्रिकसम्मतमर्थं विरुणद्धि । तत एवानेकानि उपनिषद्वाक्यानि शैवशास्त्रकारैः सादरमुद्ध्रियन्ते । अत्रायं पिण्डितार्थः । निर्विशेषाद्वैतवादिनां शाङ्करवेदान्तिनां ब्रह्म नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावतया प्रकाशैकघनमपि जडमणिरिव निर्विमर्शमेव । अविद्याकृतं च द्वैतं तदद्वयं कलुषीकरोति । सेश्वरसांख्यानामीश्वरो न केवलं पुष्करपलाशवत् सृष्टेर्निरपेक्षः, 'न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः' इति सांख्यकारिकोक्तेः सृष्टेः प्रकृत्युपादानतया ज्ञानस्य च बुद्धिधर्मतया तस्या-कर्तृकत्वमज्ञातृत्वं च सुतरामापतति । सहकारिकारणपरतन्त्रस्य न्यायवैशेषिकाभि-मतस्येश्वरस्य सर्वज्ञत्वं सर्वकर्तृत्वं जगदुपादानत्वं वा न घटते । सर्वं क्षणिकमुद्घोषयन्तः चित्तचैत्तनिषेधरसिकाः सौगताः प्रकाशविमर्शात्मकमनन्तशक्तिसमाढ्यं परतत्त्वं न प्रतिष्ठापयिषन्ति । कर्ममीमांसकानां जैमिनीयानां वेदाभ्यासजाड्यजनितं निरीश्वर-वादित्वं सुप्रथितमेव । आश्रितश्च तैर्भेदवादः । स्यात्सरिति सपदि सप्तशो भङ्गीभि-र्निमज्जतामुन्मज्जतां च स्याद्वादिनां नये उत्पादव्ययध्रौव्यादिरूपं द्रव्यमिति तत्र प्रकाशविमर्शात्मकं विश्वोत्तीर्णं विश्ववपुश्च न निर्णीयते ।

अतस्त्रिकदर्शनाभिमत ईश्वराद्वयवादः सर्ववादविलक्षण इति सर्वमवदातम् ।



Addresses of

## OUR CONTRIBUTORS

AGRAWAL, NISHA,

c/o Dr. R. K. Agrawal, 4 Katra Road, Allahabad.

BAJPAI, K. D.,

H-15 Padmakar Nagar, Makaronia, Sagar—470004.

BHATTA, UMESH DATTA,

3 F/1 Shivakoti, Allahabad-211004.

BHATTA, V. M.

7, Lecturer's Row Houses, Gandhi Chotra, opp. University Ladies' Hostel, Ahmedabad. 380009.

BHATTACHARYA, RAM SHANKAR,

D. 38/8, Hauz Katora, Varanasi, 221001.

BISWAL, VANMALI,

Lecturer, G. N. J. K. S. V., Chandra Shekhar Azad Park, Park Road, Allahabad.

CHAUDHURY, RAGHAVA PRASAD,

Reader, Shri Ranvir Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, Jammu-4.

DIKSHIT, HARI NARAYANA,

196, Bada Bazar, Malli Tal, Nainital—1.

DWIVEDI, RAM CHANDRA,

Prof. and Head, Dept. of Sanskrit, Rajasthan University, Jaipur.

GHAI, VEDA KUMARI,

Prof. and Head, Dept. of Sanskrit, Jammu University, Jammu.

JHA, GOVIND,

Road No. 6, Patel Nagar Purva, opp. Gandhi Murti, P. O. Lal Bahadur Shastri Nagar, Patna-800023.

JHA, PARMESHWAR,

Vidyapuri, Supaul, Saharsa (Bihar)—852131.

JHA, UMARAMAN,

Principal, Guruvayoor Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, Purnattukara, Dist. Trichur, (Kerala)

JOSHI, ANIRUDDHA,

Dept. of Sanskrit, Panjab University, Chandigarh—160014.

KRISHNA KUMAR,

Asstt. Suptd. Archaeologist, Archaeological Survey of India, Archaeological Museums, Singhpur Palace, Chanderi, District Guna (M. P.)

LABH, VAIDYANATH,

Dept. of Buddhistic Studies, Delhi University, Delhi—110007.

MISHRA, HARIRAM,

c/o Dept. of Sanskrit, University of Allahabad, Allahabad

MISHRA, MADHUSUDAN,

Deputy Director (Academic) A 40, Vishal Enclave, Raja Garden, New Delhi—27.

MOGHE, S. G.

74 B, Tatya Gharpure Path, J. S. S. Road, Bombay—400004.

MUDHALKAR, VANAMALA,

1278 A/2, Malaviya Nagar, Allahabad.

MURTI, M. SRIMANNARAYAN,

Reader in Sanskrit, Sri Venkateswar University, Tirupati—517502. (AP.)

PANDEY, ANUPA,

c/o Dr. G. C. Pandeya, Balrampur House, Allahabad.

PANDEYA, OMPRAKASH,

Reader, Dept. of Sanskrit, Lucknow University, Lucknow.

PRABHAKAR, C. L.,

Reader in Sanskrit, Nationel College, Jayanagar, Bangalore.

SHARMA, HARIDATTA,

Govt. Sanskrit College, Solan (H. P.)

SARMA, RAJENDRANATH,

38, Gauhati University, Guwahati—7 1014.

SHUKLA, B. C.,

Head of the Dept. of Ancient History, Ewing Christian College, Allahabad.

SHUKLA, VIDYASAGAR,

D-24 ( upper ), University Compus, Kurukshetra—132119 (Hariyana)

SINGH, MAAN,

Prof. and Head, Dept. of Skt. and Pali-Prakrit, Kurukshetra University, Kurukshetra—132119 (Hariyana)

SINHA, ATUL KUMAR,

Lecturer, Dept. of AIHC, Ruhelkhanda University, Bareilly.

SULLERE, SUSHIL KUMAR,

Reader, Dept. of AIHC Ar , Rani Durgavati Vishwavidyalaya, Jabalpur,—482001, Resi.—D : 11, Univ. Colony, Pachpedhi, Jabalpur—482001

THAKUR ANANTALAL,

59/A Ram Mohan Sarani, Malir Baghan, P. O , Vaidya Bati, Dist. Hooghly, (W B.)

TRIPATHI, BHASKARACHARYA,

Secretary, M. P. Sanskrit Academy, Char Bangla Road, Civil Lines, Bhopal.
Res.—F-44/6, South T. T. Nagar, Bhopal—462003.

VERMA, VISHNU KANTA,

Indra Prastha, Sipat Road, Sarkanda, Bilaspur. (M. P.)

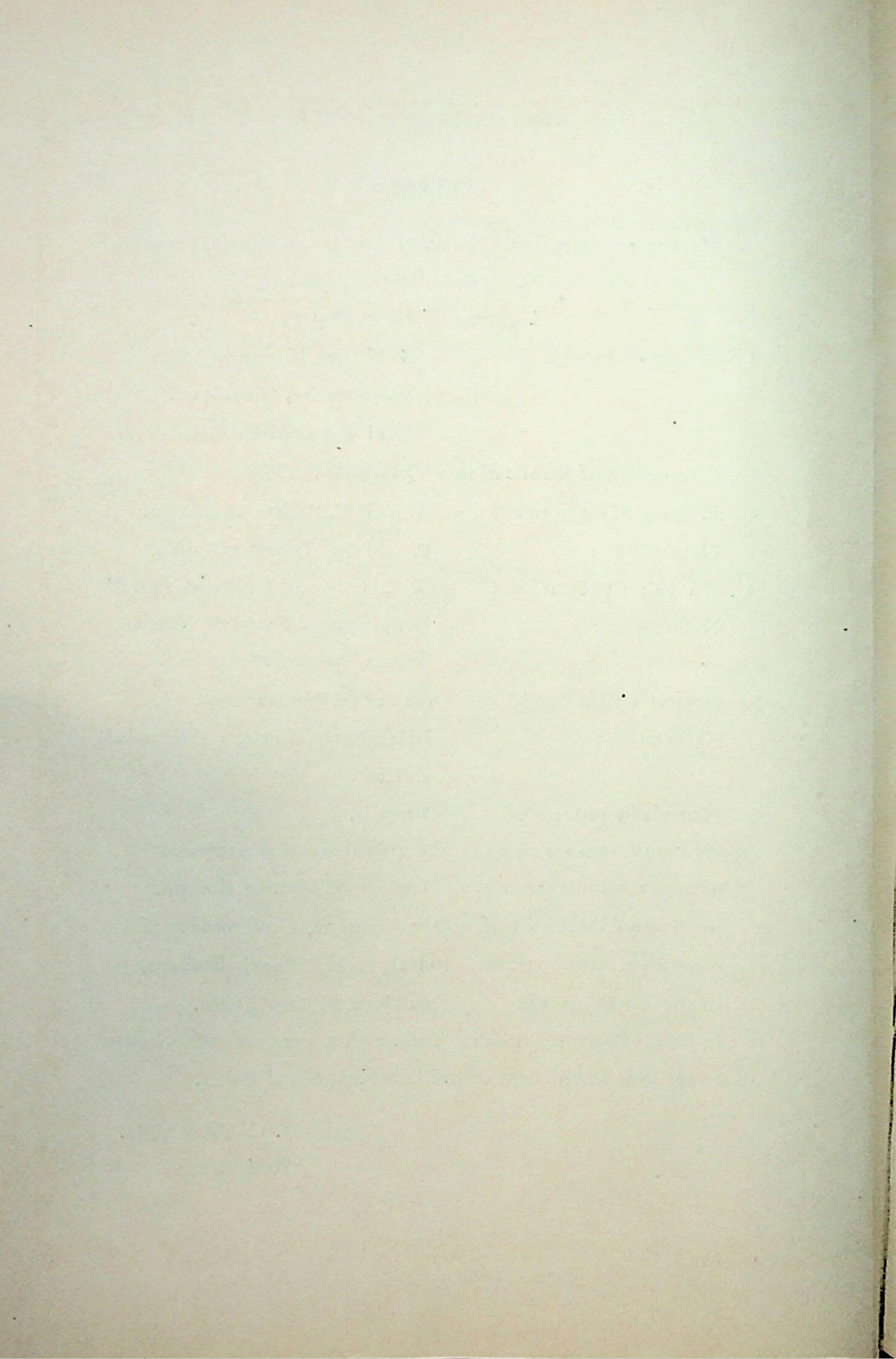
# FORM IV

*Particulars regarding "Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha"* as required by the Registrar of News Papers

| | | |
|---|---|---|
| 1. | Place of Publication : | G. N. Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, Chandrashekhar Azad Park, Allahabad. |
| 2. | Periodicity of Publication : | Quarterly. |
| 3. | Editors' Names and Nationality : | 1. G. C. Tripathi, Indian.<br>2. Maya Malaviya Indian. |
| 4. | Publisher's Name and Nationality : | G. C. Tripathi, Principal, G. N. Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, Allahabad, Indian. |
| 5. | Printer's Name and Nationality : | Shakuntal Mudranalaya 34, Balrampur House, Allahabad, Indian. |
| 6. | Name and address of individuals who own the newspaper and partners or shareholders holding more than one percent of the total Capital : | Director. Rashtriya Sanskrit Sansthan (Ministry of Human Resources Development, Government of India), A-40, Vishal Enclave, Raja Garden, New Delhi. |

I., G. C. Tripathi, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

Sd/- G. C. TRIPATHI
Publisher



# गैर्वाणीगौरवग्रन्थमाला

गीर्वाणवाणीगौरवभूतप्रत्नलनूतनलघुग्रन्थानां सङ्कलनम्

गङ्गानाथझाकेन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठशोधपत्रिकायाः
परिशिष्टम्

श्रीभास्कराचार्यत्रिपाठिना प्रणीतम्

## मृत्कूटम्

(मानवशतकम्)





॥ श्रीः ॥

# ॥ मृत्कूटम् ॥

[ मानवशतकम् ]

रचयिता

त्रिपाठी भास्कराचार्यः

भोपालस्थ-

मध्यप्रदेशसंस्कृताकादेम्याः

सचिवः

श्रीगङ्गानाथझाकेन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठम्

चन्द्रशेखर आजाद पार्क

प्रयाग-२

१९९२

**गैर्वाणी गौरवग्रन्थमाला**

विद्यापीठ की शोधपत्रिका के भाग ४२ से पुनर्मुद्रित

# नवद्वारम्

समजनि मनसो व्रतं मञ्जुलं संस्कृतं यत्नतः शीलयन् संस्मरन् संश्रयन् जीवितं स्पन्दये संस्कृतिं छन्दये शाब्दिकी सारणी स्यादसाधारणी व्यञ्जये नूतनां रागसंवेदनां किन्तु शब्दार्थयोः सुप्तिङां सार्थयोः क्लिष्ट-वाग् व्याकृतेः काकुभाग्व्याहृतेः पुष्कलच्छन्दसां विस्फुरद्रंहसां नास्ति मे वैदुषीरञ्जिता शेमुषी ।

इति च शरणवत्सलं नीरदश्यामलं दण्डकाशर्मदं भिल्लिकानर्मदं वीजितं बन्धुना यातुनिर्जिष्णुना सेवितं क्ष्माभुवा किञ्च वात्याभुवा देव-मायोध्यकं रोदसीनायकं श्लोकलीलाद्रुतः प्रार्थये प्रश्रितः शस्यमालाचले चित्रकूटाञ्चले तीर्थराजात्मके पाण्डरग्रामके लब्धजीवाङ्कुरः शिक्षकः किङ्करः । अनवरतमता अमी चेतनायाः शमी-वल्लरीं धुन्वते स्नेहमातन्वते चिन्तिताः स्वर्गता आत्मनो देवता वप्तृतातः स रामो गुलामाक्षरालङ्कृतः शत्रुजिद् भैरवस्तोत्रकृद् जन्मदो ज्योतिषां व्योम्नि वेल्लत्त्विषां कोविदो रामवत् सुप्रियः प्राणवद् यश्चतुर्वेदिनां विश्रुतो ज्ञानिनां सद्गुरुः सम्मतः सोऽपि सारस्वतः ।

जनयति जननी स्वतां राजिमत्-सुस्मितां क्लेशवर्षं सदा संविदाना मुदा सङ्गिनो वल्लभा नित्यराकाप्रभा कल्यतन्द्रा हि सा जाग्रिया चापि सा का न वा सद्यशा अन्नपूर्णा स्वसा स्निग्धबन्धुद्वयी सोमसूर्यद्वयी बाल्यतः काव्यकृत् सूनृतैः सर्वजित् कामरूपाङ्कितोऽयं निलिम्पः सुतो बान्धवी च प्रजा तुल्यशीलव्रजा ।

निखिलभुवनचत्वरे नित्यशः सृत्वरे व्योम्नि पृथ्वीतले सागराणां जले निःश्वसन्तः श्वसन्तः समेऽहर्निशं प्राणिनां संग्रहाः स्वैरसंख्यास्पृहाः सन्त्यमी

गर्भजा अण्डजाः स्वेदजा उद्भिदः केऽपि वा स्पन्दमाना ध्रुवाः किन्तु निःसंशयं श्रीवरीयानयं तेषु सर्वङ्कषो मेधयाऽभ्रङ्कषो वर्त्तते मानवः प्राप्त-विद्यालवः ।

दरकुतुकितचेतसा प्रेरितोऽनेहसा पार्श्वलोकस्थितिं बन्धुरावस्थितिं वीक्षमाणो मनाक् प्रायशो रुद्धवाक् तेन तूर्णोऽभवं वेदितुं मानवं गर्भनिष्ठं पुरा रोचिषा विस्फुरा बाल्यकौमारयोर्मेदुरं कालयोर्यौवने सज्वरं वार्द्धके जर्जरं क्षेत्रलीनं सदाऽनन्तरश्वाविदा म्लानगात्रं स्वयं मृत्तिकासंश्रयम् ।

कवनवलितकश्मलं चक्रिरे निर्मलं नित्यचेतोगताः पूजिता देवताः किञ्च शास्त्रश्रियः प्राक्तनाः सूरयः क्षिप्रया सद्व्रती ज्ञानसाह्वः कृती चन्द्रभानुर्मतः स प्रयागस्थितः काश्यपः सत्कविः काशिकासच्छविः कोऽपि खिस्तेवरः सिद्धमन्त्राक्षरः श्रीनिवासः सुहृद् भारतीकोषभृद् राधिकावल्लभः सागरोद्यत्प्रभः ।

सहृदयकमलेशदत्तस्य रागोऽवदत् कम्प्रचेष्टायुतः स्तोकबाष्पप्लुतः कल्पनाविष्कृतिं व्यञ्जनाऽलङ्कृतिं कोऽपि मेने गुणीभूतसत्तां गुणी व्यङ्ग्यतः सङ्गतां काव्यवीथीगतां वाजपेयी जयी संस्कृतेः सञ्चयी यात्वशोकः कथं नैव संज्ञापथं चण्डिकायाः प्रसादश्च भास्वद्यशा माधुरीमञ्जसा दर्शयन्नाशिषा ।

त्रिदशसरित उत्तमे यामुने सङ्गमे श्यामसंवीजिते लोकनीराजिते ज्ञानविद्युद्घने तीर्थके पावने वाङ्निकुञ्जायते शोधकेन्द्रायते संस्कृतद्योतकं राष्ट्रियं पीठकं ग्रन्थमाला नवा यस्य चारुश्रवा राति सप्रश्रयं क्रोडकोणाश्रयं तूलिका तर्पिता ब्रह्मणे चार्पिता कोऽपरः संविधिः स्यान्मुदां शेवधिः ।

**—भास्कराचार्यस्य**

# अवतरणिका

**अवस्थी बच्चूलालः**

लोकानां वृत्तमभिव्याप्यातिक्रम्य च कोऽप्यलोको राजते यस्य चतुर्थांशे लोकानां स्थितिः। लोकाश्च प्रतिब्रह्माण्डं व्यवतिष्ठन्ते। ब्रह्माण्डानां नास्ति संख्येति न वेदा एव किन्तु साम्प्रतिका विज्ञानविदोऽपि ब्रूयुः। तेषु किलास्माकं ब्रह्माण्डपिण्डं सिद्धार्थ इव जातु दृश्येत। तस्य घटकीभूतेषु ग्रहपुञ्जेष्वपरिसंख्यातेषु भूरियं कामपि क्षुद्रतामनिर्वचनीयामेव गाहते। सा चेयमकिंचनेव भूः स्वब्रह्माण्डोपरिष्टाददृश्यैव भवेदिति प्रतीयते। अस्यां च कियान् भागो मनुष्यवसतिः स्यात्। तत्रापि का गणनैकस्य मृत्कूटस्य ?

पृथिव्या उत्करनिकरप्रख्ये सप्तधातुकृत-संघाते गगनदत्तावकाशे प्राणपञ्चकसञ्चिते भोगविपाकाय लब्धपरिपाके नीरसेकार्द्रीकृतान्तर्भागे नामास्मिन् नामरूपव्याकृतमृत्कूटे वास्तव्यः सुकृतमानी न स्वकृतानि दुष्कृतानि क्षणं स्मरति, प्रत्युत, ब्रह्माण्डमेव पिण्डमेनद् मन्यमानस्तत्र तेन तथा विहरति यथा कालजयी परमेश्वर इति क्षणशो गच्छन्तं कालं न कलयति, आमघटमेनं विशीर्यमाणं नालोकयति, भुव आकर्षणशक्त्या स्वाभिमुखमाकृष्यमाणं कवलीकर्तुमेव वलीपलितादिभिर्निपात्यमानं न चेतयते। किं बहुना, अनित्ये नित्यत्वम्, अशुचौ शुचित्वं, दुःखे सुखत्वम् अनात्मनि चात्मत्वमध्यस्य देहारामो भवति। नोपास्ते गुरून्, नार्चयति देवान्, न मानयति शास्त्रं, न च पश्यति क्षणे क्षणे षड् भावविकारान् गृह्णानानि भूतानि सदा जायमानान्येव विनश्यदवस्थानि, हन्तोपास्ते लम्पटान्, अर्चयति कामकरण्डान्, मानयति पाखण्डं पापखण्डम्, पश्यति च स्वताऽऽहिताभिनिवेशाकुलतातारतम्योपहित-हितानि वस्तूकृत्यावस्तूनि पाशितोऽपि स्वादुङ्कारं

भुञ्जानः कूटोपस्करकीर्णाः कतिपया धानाः। तथा च विववार कवि-भास्कराचार्यः—

**निध्यायत्येष दृश्यं सपदि चिरतरं धीरमार्जारवृत्ती**
**रक्तोऽप्यास्ते च तूष्णीं बक इव पयसि न्यस्तनेत्रः किशोरः,**
**यद् वै कश्छद्मभोजी भयमभिनयते प्रोञ्छ्य पुच्छेन वक्त्रं**
**केयं निर्धूय शल्कं प्रसरति शफरी पल्वलाम्भः प्रलुब्धा। २४**

इतीयं नाम विडम्बना जीवस्य, जीवनाय कृतसंकल्पस्य, दुःख-साधनानि द्विषतः, सुखसाधनानि सरागं लोलुपतः सतृष्णं वा पश्यतः, अस्मितया प्रतारितस्य, "मा न भूवं भूयासम्" इत्यभिनिवेशेन भृशं प्रसारितनयनस्य, अविद्यारथ्यायायिनो विरथस्य कथंकथया वितथायमान-क्षणस्य। सोऽयं क्वचिदङ्गनापाङ्गमार्गणैः सुखाक्रियते, क्वचित्खलदुरुक्त-गदाभिर्दुःखाक्रियते, क्वचिच्छोक-तन्दुरे शूलाक्रियते, क्वचिच्चाशनवासोवास-चिन्तोन्दुरुसहस्रैः समूलकतँ कृत्यते किन्तु जीवत्येव प्राणवात्याचक्रान्दो-लितस्नायुसंस्थानो दोलारूढागारमिव कलेवरं भजमानस्तपस्वी। अथापि कापि कमनीयता तरुणिम्नः—

**नेत्रद्वन्द्वे कुरङ्गः शिरसि कलभको जल्पितेऽयं कलापी**
**पञ्चास्यः प्रोन्नतांसे स्फिचि वरजघने स्फायमानोऽथ खड्गी,**
**दोष्णोः किञ्च प्रपातप्रगुणितलहरी राजते निर्झरिण्या**
**यूनो गात्रच्छलेन प्रविशति नगरीं जङ्गमा जङ्गलश्रीः। ३४**

भास्करस्येव भास्कराचार्यकवेर्भासो भासयन्ति मृत्कूटस्य तादृशं स्वरूपं यत्र मार्तिकस्येव पात्रस्य वालाकारः सन्धिरपि पारोक्ष्यं दवयति कवयितुश्च प्रतिभां पुरतः स्फुरन्तीं नूतनयति। तथा हि क्षणेन कथं तरुणी भवंस्तरुणीं परिणीय गृही जायते—

**एकाकिन्या भ्रुवाऽयं वरयति तरुणो भाविनीमङ्कलक्ष्मी-**
**मेकस्मात् कम्प्रशब्दाद् भवति च विजितो निष्प्रतीकार एव,**
**एकान्तस्वप्नशीलः प्रथमयुगलिकाकौतुकाकृष्टचेता**
**एकस्मिन् ग्राम्यगीते गतिमयचरणो जायतेऽसौ गृहस्थः। ४१**

यथा यथा कूटोऽयं कालेन दशाया दशान्तरं नीयते तथा तथा कर्माशयात् कर्माशयमर्जयति, भोगेन यावत् क्षिणोति ततो भूयसा संचिनोति, यावद् वृणुते ततोऽधिकतरमपवृङ्क्ते पुण्यराशिम्। जन्मानन्तरमस्तिभावं विभाव्य वर्धमानो विपरिणमति, विपरिणमँश्च क्षणशः क्षीयमाणं न पश्यति नश्यदवस्थमात्मानम्। इतः खल्वप्यधिकं कथयति भास्कराचार्यः—

**गात्रोष्मा स्निग्धगन्धो हरति धृतिचयं यौषितोऽमुष्य कश्चित्**
**कम्रो झंकाररावः स्फुरित इव वने स्फीतकर्णस्य रङ्कोः,**
**तेनाकृष्टः स रागी विसृजति बहुशो लोचनद्वन्द्वमीलां**
**क्वाधीतिः क्वाप्तसेवा स्मरणमपि कुतो नित्यनैमित्तिकानाम्। ४४**

हा हन्त! नित्यानि कर्माणि विस्मर्यन्तां नाम, नित्याः खलु परीवर्ता घटमाना न मानयन्त्यस्य मनोरथान्। नैमित्तिका अपि नियतिचक्रचङ्क्रमणप्रभवाः परिभवा व्यवसायाभावोद्घाता घातयन्ति सङ्कटे पथि क्षणिकानपि प्रमोदान् मनसिजकण्डूजन्मनः। जीवनं विडम्बयन्नसौ स्तम्बेरमकलभक इव जम्बाले महाग्राहग्रस्तः कां कां नावगाहते दुरवस्थाम्—

**पत्राशा प्रातराशः परिचितसुहृदां सङ्गलाभश्च भोज्यं**
**स्नानं यानस्य धूली श्रमजलरचना रेखिता चन्दनश्रीः,**
**शय्या कुञ्जस्य शादो नयनपुटकयोर्व्याजमीलैव निद्रा**
**सञ्जाता विप्रवासे नियतिपरवशा भृत्य-दैनन्दिनीयम्। ५४**

पतन्तं त्रायेतेति तदाशावद्धनाडीबन्धः कथमपि प्राणान् धारयन् विपतिषुरपि जिजीविषाभिशापधृतश्वासो भस्त्रेव ध्रियते जाठरानलकीलां चोत्तेजयति। तथैव च दिनचर्याग्रे विवृता—

**प्रातः कालेऽतिवेलं परिहृतशयनो नेत्रतापेन खिन्नः**
**कामं मध्याह्नकाले प्रभुपरिचरणैः शीर्षतापं प्रपन्नः,**
**सायं सालावृकाणां व्रजति विवशतां गात्रतापावसन्नः**
**शर्वर्यां जागराभिः श्वसिति च भृतकोऽनेकवारं विपन्नः। ६५**

तरुणिम-वारुणी-समर्पितोऽरुणिमा किल यावत् केली-कलां कलयति ताव-देवास्य वृत्तिकृता वृत्तकृता वा चिन्ता सन्तायते। वृत्तहानेन चात्मनं मूर्तिधरं मदनमेव मनुते। अर्थकरीं वृत्तिं कामाय निमित्तभूतां स्वीकृत्य दिनं यथा वा तथा वा व्यतियाप्य विभावर्यां भावप्रवणचेताः स्वालयमधिगत्य खेलति। अर्धवयाः खल्वसौ कालचपेटापातेन पतितदन्तः, खडिकालेपेनेव पराजय-मनुभावयद्भिः केशैः सितिम्ना विदूषितः कामपि दशां लभते—

**का चेमे कर्मनाशा मुखबिलकलना यत्कृता दन्तपातैः**
**पूर्वं पीयूषपुष्टा रदपटपटली धन्वलीलां वितेने,**
**माद्यद्भृङ्गालिनीला चिकुररुचिकला शुक्लिमानं जगाहे**
**राकादर्शं च रूपं सपदि मलिनतां शिश्रिये दर्शकल्पाम्। ७३**

अहो शब्दार्थयोजना, शब्दब्रह्मणो निसर्गसिद्धिरौत्पत्तिकी च प्रतिभानशक्ति-र्भास्कराचार्यस्य। अग्रे कविनानेन प्रौढस्य मृत्कूटस्य वर्णना प्रसरं नीता। तत्र प्रत्यग्रता मोदयति मनः सहृदयस्य—

**नो शुष्यत्पत्रराजी जनयति परितः सुप्रसारं समीरं**
**म्लानो वह्निर्न तापं कलयति जलदो नाशिवने बिन्दुपातम्,**
**न श्वभ्रं संविदध्यात् प्रहरशतचला शर्वला कुण्ठिताग्रा**
**नुन्नायुर्ना च नूनं नवलविलसनं नैव नेयो निनङ्क्षुः। ७८**

एवंभूतेषु स्थलेषु शब्दमैत्री समर्थार्थगाम्भीर्यं शारदी राका शेफाली-सौरभ-मिवानुधावन्ती कमप्यपूर्वं सौष्ठवसंभारं विभर्ति। अर्थगाम्भीर्यं खलु चित्तावर्जकं प्रत्यग्रं नवमालिकासौरभमिव स्वोपस्थित्यैव स्नायुजालं वेल्लयति सुमनसां काव्यकौमुदीचकोराणाम्। पराचीने चषके परिवेषिता पुराणी वारुणी न किं गन्धभरेणैव मदयति, न किमभिनवामेव प्रतिचुषत्कारं घूर्णिकां कलयति, मन्ये नवीनेनावदंशेन मत्तकाशिन्या दत्तेन सर्वं नवतां नयति। कल्पनैवेह सुन्दरी, यस्याः सुकुमार-पाणिपल्लवेनेव शब्दार्थविन्यासेन प्रतिपदं रसभरधुरीणं स्मितमुन्मीलयति। तथा हि—

सुप्तः सम्राडुत श्वा भवति समरुचिः स्रस्तनिःशेषगात्रः
शश्वद् विस्फारशीलां श्वसितगुणनिकावैकृतीं सन्दधानः,
एकः स्वप्नायमानो विमृशति यदहं श्वा भवेयं कदाचित्
काङ्क्षत्यन्यो भविष्ये जनुषि नरपतिः क्वापि भूयासमेव । ९०

कस्कोऽत्र संशयः मनोरथानां हि सर्वत्र गतिः स्वप्नानां च । जागरितोऽपि मृत्कूटः परस्वहरणाय कुक्कुरायते, नाथवत्सु लोकनाथायते, बालासु तरुणिम-महिमानं लोकं लोकं रासभायते, आत्मानमपेक्ष्योच्चैः पदमारूढवतां पुरो वैतालिकायते, सुहृत्सु दौर्हृदमाचरन् दन्दशूकायते क्वचिदभक्ष्यं भक्षयन् विड्वराहायते, गेहे शूरायते च वनितासु, किन्तु जीर्णे वयसि तत्सर्वं मृषायते—

ज्ञानं प्राज्याभिमानं भजति भिदुरतां सन्धिभिः कीकसानां
कोषस्थं स्वापतेयं व्रजति ननु समं श्लेष्मभिर्नालिकासु,
सम्पन्ना मित्रमाला त्यजति परिचयं कृच्छ्रनिःश्वासकल्पैः
कालोऽयं विप्-चरित्रो यजति न किमरे विश्वजित्सत्रमेव । ९२

भास्कराचार्यो भवेदन्यो वा कश्चित् कवित्वावच्छेदेन नासौ पदात् पदमपि सारयितुं प्रभवति, ऋते सारस्वतादेशादेशात् । अत्रैव हि कवेः परिचयो भवति, यदसौ लोकाल्लोकोत्तरं समारुह्य काव्यार्थमनुभवति, स्वान्ते मूर्तयित्वा वर्णमालां योजयति—शब्दैरनुवदति । प्रक्रियेयं क्वचिद् दृश्यत्वं क्वचिच्चादृश्यतां वहति । यत्र दृश्या तत्र सर्वजनसाधारणोऽनुभवः परिदृश्यते, शब्दसमाधिरर्थसमाधिर्वा मनो विलापयति । तथा हि—

दुग्धाब्धिः कृत्स्नगेहे विलुलितमधुरा दुग्धधारा मुखाब्जे
मुग्धाभिर्गीयमानं स्वरगृहमभितो मङ्गलं दुग्धगन्धि,
दन्ताली दुग्धमुग्धा कलितकिलकिला दुग्धसौख्यानि दुग्धे
मृत्कूटे दुग्धरागं भजति वसुमती स्नप्यते दुग्धपूरैः । ११

अत्र दुग्धपदस्य लाटयोजना लाटवनितेव कामप्यभिख्यां वितरति, सरति च हृदयतन्त्रीषु संस्पर्श इव सुकुमारमन्दगतिकाभिरङ्गुलीभिः प्रियया वितीर्णः

प्रकिरति शरदि शेफालीव सुमनोजन्मभूमिं सुमनोभिर्दिक्षु प्रसारयन्ती सौरभं रभसम्। अन्यार्थसमाधेः काप्येकैव गुणनिका गुणिभ्यः प्रगुणीकृता प्रस्तूयते—

साक्षादग्रेऽवतीर्णो यदि नवयुवकं राजराजोऽनुयुङ्क्ते
किन्ते प्रेयो नितान्तं वद भयरहितो यौवनं वा धनं वा,
तत्तूर्णं सोऽभिदध्यात् प्रथमचयनिका रोचते नाथ मह्यं
यत्ते वस्तु द्वितीयं तदु निजवसतौ किन्नरेभ्यः प्रदेयाः। ३८

इह किन्नरो जातिविशेषोऽपि क्लीबप्रायः कुत्साभाजनतां गतो नरोऽपि यः खलु वनितामभिमुखी भूतामपि अनाक्रम्य लङ्घयति, तस्य धनेनैव तोषः स्यादिति। यूनः खलु धनस्य भूमा वितृष्णतामेव तनुयात् तनुयातनामेव वा दद्यात् प्रियापाङ्गविक्षेपविरहितस्य। अतः स्वल्पीय एव स्वापतेयं कामविभूतये पर्याप्नोति—

शीते स्वल्पा दिनश्रीः सुखयति जगतीं ग्रीष्मके स्वल्परात्रिः
स्वल्पीयः शब्दतन्त्रं वहति जनरुचिं प्राज्यमुद्वेजनाय,
रागः क्रीडा विहारो मदिरविलसितं प्रार्थना भोजनं वा
यत् स्वल्पं तत् सुमिष्टं यदपि बहुतरं तन्न मिष्टं विभाति। ६७

तथा चैवं भूयात्—

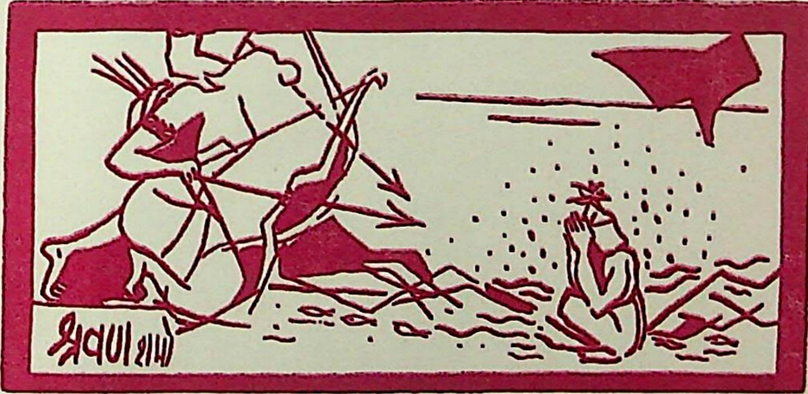
भूगोलं परिवीय भावितमतिश्रीर्भास्करोद्भासिता
रोहन्ती प्रतिपर्व सर्वसरणीनैपुण्यपुण्यैकभाक्,
गङ्गाया अतटे तटे च विसरत्काण्डप्ररोहा नवा
दूर्वेव प्रतिभाप्रभा नवनवोन्मेषा विराराज्यताम्।

● ●

# मृत्कूटम्

[मानव - शतकम्]

शून्या पाषाणपट्टी युवतितनुकलां वन्यदूर्वाऽस्त्रलीलां
सिन्धुः स्वल्पान्धुभूयं क्षितिपतिपदवीं पादुका चापि दार्वी,
निन्ये तारेयकस्य प्लुतचरचरणो येन मेरोः प्रभारं
जायेतासौ वदान्यः शिशुजनवचने कच्छपीझङ्कृतिः सन् ।



जिन्होंने निर्जन में पड़ी हुई पाषाणशिला को युवती की कोमल कला दी, जंगली दूब को दिव्यास्त्र की लीला दी, समुद्र को कुएँ जैसा सुगम बनाया, काष्ठपादुका को सम्राट् की पदवी प्रदान की और अङ्गद के उछलते चरण को सुमेरु सा भारी बना दिया, वे आज भी उदारमना होकर नई पीढ़ी के स्वर में कच्छपी (वीणा) की झङ्कार बन जाएँ ।

( १ )

ऋणः

मृत्कूटात् स्यन्दमानादजनि जनिमतां नित्यधात्री धरित्री
श्वासानां रूपवीथी प्रचयमचकलन्नामलीलापवित्रम्,
आविर्भूतञ्च किञ्चित् स्वरितविलसितं श्लोकवल्मीकरूपात्
कृत्स्ना चैतन्यवाटी कृतकपरिचयैः कीलिता मृण्मयीव ।

माटी का आकार तरलित हुआ—हर जन्म लेने वाले की चिरन्तन धाय धरती बनी, साँसों के प्रत्यक्ष चित्र उभरे… उन्हें कुछ नामों से विभिन्न कर्तव्यबोध मिले, कविता की दीमक बाँबी से रस-भरे स्वर फूटे और चेतना का सारा उपवन कृत्रिम परिचयवश अपने को माटी का पर्याय मानने लगा ।

( २ )

मृद् गौरी कुन्द-जाती-कुमुदसहचरी चारुगोधूमवर्णा
श्यामा दूर्वा-मृणाली-निचुलपरिचितापुष्यदिन्दीवराभा,
प्रत्यक्षं लक्ष्यचित्रा त्रिभुवनपटले सृष्टिविस्फारहेतुः
सेयं ब्राह्मी दृशां श्रीर्हरिगुणगणना शाम्भवी चाष्टमूर्तिः ।

माटी, उजली—कुन्द, चमेली, श्वेतकुमुद और सलोने गेहुँए रंग की; साँवली—दूर्वा, बिसलता, स्थलवेतसी और नीलकमल जैसी; उस आकर्षण का मूल हेतु है जिससे सृष्टि प्रगतिशील रहती है । इन्हीं में ब्रह्मा की उम्मीदभरी आँखों, विष्णु के आठ गुणों और शङ्कर की अष्टमूर्तियों का खुला चित्र दिखाई पड़ता है ।

( ३ )

कान्ती द्वे पुण्यतीर्थं जगति जनयतो निम्नगीभूय नित्यं
यत्रोत्तुङ्गे वटद्रौ विहरति कतिधाऽङ्गुष्ठपायी मुकुन्दः,
मृद्रेखे द्वे च बिन्दुं कमपि रचयतः स्वस्तिकीभूय भूम्ना
यत्रान्तर्लीनलोको लवलुलितवपुः कोऽपि जागर्त्ति जोषम् ।

दो ज्योतियाँ नदी बनकर नीचे फिसलीं तो एक पावन तीर्थ बनता है—जिसके आँगन में उभरता है ऊँचा बरगद और उस पर कितनी बार पैर का अंगूठा पीते हुए विष्णु खेलने लगते हैं। दो रेखाएँ अगर स्वस्तिक सी मिलीं, तो बीच में एक नए बिन्दु का निर्माण होता है—जिसके लघु आकार में समूचे ब्रह्माण्ड की सिहरन चुपचाप जाग उठती है।

( ४ )

अव्यक्तो व्यज्यमानः स्वरयति मुरलीं रोदसीगह्वरेऽस्मिन्
श्रोत्रद्वारे विपञ्चीमुरसि निनदितं तिक्ततालं मृदङ्गम्,
मध्ये ढक्कां रसन्तीं शिथिलितचरणे झल्लरीमुल्लसन्तीं
माने सीत्कारवर्षं मनसि रतिपतेश्चापटङ्कारहर्षम् ।

अव्यक्त जब जब व्यक्त होने के पूर्वाभास पाता है, छेड़ देता है—धरती और अन्तरिक्ष के बीच कोई मीठी मुरली की तान, कानों में वीणा का सरगम, वक्ष में थपकते मृदङ्ग, शरीर-मध्य में मुखरित ढोल, ढीले पैरों में खनकता मंजीरा, मान में द्रवित सीत्कार और मन में काम-धनुष का एक उमंग-भरी टङ्कार।

( ५ )

चित्राश्लेषे शशाङ्कः क्षितिजपरिचये कश्चनाङ्गारकोऽयं
सौम्यस्पन्दे बुधश्रीः श्वसितगुणनिकाचुञ्चुतायां गुरुश्च,
शुक्रो ज्यायान् कवित्वे शनिरपि बलवान् धीरसञ्चारितायां
भानू रागप्रसारे जयति युतिपरो राहुकेतुग्रहात्मा ।

यह बिम्ब ग्रहण (चित्रा से मिलन) में चन्द्रमा, क्षितिज (पर्याय) से पहचान बनाने में मंगल, सरल (नाम) स्पन्दन में बुध और श्वासों का गुणनफल निकालने में बृहस्पति होता है। कवित्व की सूझ में शुक्र, ठिठक कर चलने में बलिष्ठ शनि, राग रंग बघारने में सूर्य और (सहयोगी अणु से) जुड़ता हुआ राहु-केतु ग्रह बन जाता है।

( ६ )

ॐकारः श्रौतकल्पे मनसि तरलितो नूतनस्वप्नलोकः
शेफाली - फुल्लवृन्ते भ्रमर इव नवः कोकिलो वा रसाले,
हंसः कासारतीरे क्षितिजपरिसरे सस्मितो वा विवस्वान्
कोऽयं चैतन्यभूयं कलयति तरसा कोऽपि न ज्ञातुमीष्टे ।

कोई नहीं समझ पाता कि वैदिक पूजा के ॐकार, मन में तिर आए अदृष्ट स्वप्नलोक. शेफाली के विकसित वृन्त पर ठिठके भौंरे, रसाल शाखा में प्रमुदित कोयल, तडागतीर पर उतरे हंस या क्षितिज परिसर पर मुस्कराते सूर्य जैसा यह कौन है, जो अपना एक रिश्ता परब्रह्म से भी रखता है।

( ७ )

मीनो नीरप्रचारी निचुलितकमठः कम्रघोणो वराहः
कालेनाविद्धरोमा नरहरिरपरो विग्रही वामनश्च,
मातुः पीडाप्रदायी परशुनखधरः प्रीणनो रामभद्रः
कृष्णो दामोदरश्रीरयमिह सुगतः कल्किरेको विभाति ।

यह अकेला ही दस अवतारों का बाना अपनाता है—पानी में तिरता मीन, खोल में दुबका कछुआ, भड़कीली नासिका वाला शूकर, रोम-राजियों से युक्त नरसिंह, एक बौना आदमी, उपजते नाखूनों से माँ के लिए कष्टदायी परशुराम, उसके अन्तर्मन में हुलास भरने वाला राम, पेट में रस्सियों से जकड़ा बढ़ता आ रहा कृष्ण, सर्वज्ञ बुद्ध और (शस्त्रपाणि) साक्षात् कल्कि ।

( ८ )

कामं सप्तच्छदान्तः प्रवलितगुरुणा गर्भजालेन बद्धो
भ्रूणः सन्नेष तूर्णं भुवनपरिसर-स्पन्दितं बुध्यमानः,
पूर्वं क्षीराज्यदध्नां विविधमधुमयप्राशनानां समत्वं
हित्वाऽभिज्ञानहेतोरभिलषतितरां मृत्तिकाऽऽमोदमेव ।

सात परत के गर्भजाल में भली भाँति बँधकर भी, भ्रूण तो सारी धरती को एक एक धड़कन पहचानता रहता है । दूध, घी, दही आदि मीठे व्यञ्जनों का स्वाद मिले, इसके पहले ही मौलिक पहचान सहेजने के लिए वह माटी की एक सोंधी महक के लिए लालायित हो उठता है ।

( ९ )

पुण्ये पीयूषकोषे सगुण - सरणिका - पूर्वरङ्गायमाणे
निर्लेपः कोऽपि मातुर्निवसति जठरे रत्नभासान् प्रतीतः,
साऽस्मै वात्सल्यधन्या श्वसिति विहरति स्वापमाप्नोति भुङ्क्ते
मायेवाच्छाद्य सर्वं चितिमयपटलं प्रत्यहं चीयमाना ।

सगुण लीला की प्रारंभिक कार्यशाला और पावन अमृतकोष जैसे माँ के पेट में कोई निर्गुण सत्त्व आकर बड़े भरोसे से नौ महीने रहता है। वह अपने वात्सल्य से कृतार्थ हुई इसके लिए ही साँसें लेती, खेलती, सोती, अनुकूल भोजन करती और माया की तरह चैतन्य पटल को ढँके हुई प्रतिदिन स्वयं बढ़ती रहती है।

( १० )

यन्नाधीते स पश्चान्नवति - गतिमय - स्फीतसंवत्सरेषु
न्युब्जाकारो नवाङ्कैः पठति तदविदा डिम्बको गर्भमासैः,
काव्यालापं दुरापं ग्रहगणगणितं ब्रह्मविद्यां शिवोद्यां
चक्रव्यूहप्रयोगं प्रचुरजनमतप्राप्तियोगं तथैव ।

बाद के गतिशील और बहुआयामी नब्बे वर्षों में यह जो बातें कदाचित् नहीं सीख पाता उन्हें गर्भस्थ डिम्ब अपनी औंधी मुखमुद्रा में नौ मासों में ही अच्छी तरह पढ़ लेता है—कवित्वमय दुर्लभ वार्ताशैली, नक्षत्रों का गणित, शङ्कर द्वारा उपदिष्ट ब्रह्मविद्या, प्रायोगिक चक्रव्यूह और लोकप्रियता अर्जित करने की विधियाँ।

## ( ११ )

### शिशुः

दुग्धाब्धिः कृत्स्नगेहे विलुलितमधुरा दुग्धधारा मुखाब्जे
मुग्धाभिर्गीयमानं स्वरगृहमभितो मङ्गलं दुग्धगन्धि,
दन्ताली दुग्धमुग्धा कलितकिलकिला दुग्धसौख्यानि दुग्धे
मृत्कूटे दुग्धरागं भजति वसुमती स्नाप्यते दुग्धपूरैः ।

माटी का पुतला जब पहली बार दूध चाहता है, सारे घर में छलक पड़ता है दूध का सागर, मुँह में बरबस टपकती दूध की धार, नवेलियों द्वारा गाई जाती सोहर में दूधिया गमक, दूध की नन्हीं दँतुलियाँ और दूध की साध जैसी लुभावनी किलकारियाँ । लगता है सारी धरती दूध के फव्वारों से नहा उठी हो ।

## ( १२ )

देवः क्षीराम्बुधीनां दिशि दिशि विततं सान्द्रफेनं विचिन्वन्
मन्ये वात्सल्यपात्रं रचयति पृथुकं सौरभोद्भिन्नगात्रम्,
धन्यो ना तस्य लोभात् परिचितनिजतालाघवं लङ्घमानः
प्रीत्याऽमुं पाणिपात्रे रमयति सुचिरं चारुचुम्बाविनोदैः ।

संभवतः क्षीरसागर के देवता ब्रह्मा जी वहीं की ताजी मलाई एकत्र कर सदृश सुवास के कारण सबका दुलार पाने वाले इस शिशु का निर्माण करते हैं, जिसके लोभ से पहचान और अपनेपन के बिना ही लोग किसी भी शिशु को बड़े स्नेह से हाथों पर लिटाकर दुलारते और चूमते हुए अपने को धन्य मानते हैं ।

( १३ )

बिभ्राणोऽरालकेशानलिकसरसिजे स्निग्धरोलम्बकल्पान्
स्वल्पे गात्रे मृणालीसदृशविलुलिते मार्दवं शैवलस्य,
क्रीडारम्भेषु सद्यश्चलकरचरणोऽयं ललाटूलबालः
सार्द्धं वक्त्रेण दृग्भ्यां हसति शकलयन् बालसूर्यस्य तेजः।

उभरे लिलार वाला शिशु कमल-पुष्प जैसे लुभावने मस्तक पर गीले भौंरो की तरह घुंघराले केश और मृणाल सरीखे अंगों में सेंवार की कोमलता रखता हुआ, खेल के प्रारंभ में तेजी से हाथ पैर चलाकर जब चितवन और होठों में मुस्कराता है तो मानों (क्षितिज पर उगे हुए) बालसूर्य की उजास के टुकड़े कर के रख देता है।

( १४ )

मायूरी चन्द्रिकेयं प्रथमशबलिता रङ्कुरेखा नु चान्द्री
साकूतं टङ्किता वा सकरुणजननी-नेत्रयोः काऽपि तारा,
दृक् सेयं किं तृतीया मदनमदहरा दृश्यमाना पुरस्ता-
दित्थं लोको ललाटे कलयति च शिशोः कज्जलावर्त्तलेखाम्।

यह पहले पहल चितकबरा होता हुआ मोरपंख है या चन्द्रमा में हिरन की उभरती तस्वीर है? जानबूझ कर टाँकी गई माँ की दुलार भरी आँख की पुतली है या वही तीसरा नेत्र दिखलाई पड़ रहा है, जिसने कामदेव का गर्व चूर किया था? बच्चे के ललाट पर लगी हुई काजल की बिंदी को देख कर लोग इस तरह के गुनतारे में डूब जाते हैं।

( १५ )

मात्रा वाङ्नेत्रमैत्री सहजपरिचितो मातृवात्सल्यगन्धः
संलापो मातृभाषा-प्रचलितवचनच्छायया कम्रकाकुः,
मात्रङ्के स्तन्यपानं कपिकुलकलया सर्पणं मातृभूमौ
विश्वं मातुः स्वरूपे भवति परिणतं गर्भरूपाय तस्मै ।

माँ से बतियाने और टुकुर टुकुर निहारने की लगन, अपने आप चीन्ही गई उसकी दुलार-सुगन्ध, बोलने में मातृभाषा के ही आरोह-अवरोह, माँ की गोद में दूध पीना और मातृभूमि पर बंदर की तरह सरकना ...नन्हें बालक के लिए सारा विश्व ही माँ के स्वरूप में सिमट आता है ।

( १६ )

हिन्दोला बर्हदोला क्वणित-परिसरा किङ्किणीमालिकाभिः
पित्रोरुत्सङ्गबन्धः सततमुखरितो रोमवीणानुबन्धः,
आस्तीर्णा क्षेत्रकोणे कवक-तृणमये वाऽस्तु कन्था विशीर्णा
बालस्याङ्गुष्ठपाने छुरितमधुरिमा लक्ष्यते निर्विशेषः ।

घुंघरुओं से मुखरित मोरपंख की तरह डोलता पालना हो, माँ और पिता की घनी पुलकभरी गोद हो, चाहे सूखे कुकुरमुत्तों वाले खेत के कोने में पड़ी तार-तार गुदड़ी हो—अंगूठा पोते शिशु की मीठी मुस्कान में कोई अन्तर नहीं पड़ता ।

( १७ )

मत्पार्श्वे खेलसर्पी प्रवलय ललितं प्रीतकण्ठं स्वजेथाः
पर्यङ्कस्थः प्रकामं स्वरय मृदुकलं शब्दयुग्मं कथञ्चित्,
स्वीकर्त्तुं क्षीरधारां विवृणु च वदनं भुङ्क्ष्व किञ्चित् त्वरायाः-
मित्थं बालो जगत्यामतिथिरिव नवः केन नाराध्यते प्राक् ।

मचलते हुए पास आओ, कितने अच्छे लगते हो....गले तो लगो, फिर पलँग पर लेटे हुए धीरे से अपनी बातें कहो । पहले दूध पीने को तनिक मुँह खोलो और जल्दी से कुछ खा भी लो .......यूँ नए मेहमान की तरह दुनिया में नन्हें शिशु की कौन आवभगत नहीं करता ।

( १८ )

रम्याकारः कणोऽसौ कलम-कणिशतो बीजवज्जायमानः
क्ष्मागोलं शून्यदोलं रचयति पृथुकः सौरभास्वादलोलम्,
तं वृद्धा लालयन्तां न च सदृशचरं सोऽनुरागं विधत्ते
श्वेतच्छत्रेषु तेषु प्रसृमरजडतापिण्डितेष्वोदनेषु ।

शिशु के रूप में...धान की बाली से चटखता हुआ सुन्दर सा बीज, बेसहारा घूमती हुई धरती को अपनी सुगन्ध से आकृष्ट कर लेता है । उसे बूढ़े कितना भी दुलराएं, उन्हें सफेदी (फफूंदी) से आवृत बासी भात समझता हुआ वह बराबर अनुराग नहीं दे पाता ।

( १९ )

बालः सोऽयं स्वतन्त्रो विलसति शबलं स्वीयवेषं दधानः
स्निग्धो माधुर्यशालो नव इव तनुमान् काव्यबन्धो विधातुः,
विद्यायै बालखिल्यो भवति किमविदा संघवेषे निबद्धः
कण्ठे दोलायमानं दधदिव लघुकं नीलगोमायुपुच्छम् ।

बच्चा एकदम स्वच्छन्द, रंगबिरंगे कपड़ों में ही अच्छा लगता हैं .. जैसे सलोना और मिठास भरा सृष्टिकर्ता का एक नवीन काव्यबन्ध मानवशरीर धारण कर सामने आ गया हो, फिर पढ़ाई के नाम पर उसे गणवेष में सीमित और गले में नीले शृगाल की सी पूँछ लटकाने को बाध्य (ब्रह्मा के रोम से उत्पन्न साठ हजार अँगूठे के आकार वाले) बालखिल्यों की श्रेणी में क्यों खड़ा कर दिया जाता है ?

( २० )

दृष्टिः संविद्धमात्रा स्वनयति न किमु स्नेहयात्राप्रसारं
विश्रब्धा मेघमाला विशदयति न किं भाविनीं शस्यलक्ष्मीम्,
सुस्निग्धः पल्लवाग्रः प्रथमविदलितो नाह किं वृक्षवृत्तिं
बालस्यारम्भिणी च प्रगतिकलरुचिः किन्न सर्वं व्यनक्ति ।

क्या चितवन मिलते ही स्नेहयात्रा का विस्तार नहीं कह देती, घहराती हुई बदलियाँ आगे की फसल का संकेत नहीं दे देतीं, पहली कोंपल से फूटा पत्ता पेड़ की प्रगति नहीं सूचित कर देता और बालक की प्रतिभा-सम्पन्न रुचि सारा भविष्य नहीं बतला देती ।

( २१ )

कं चित्रात्मप्रबन्धं न तरति तरसा छात्रमानी सतर्षं
काञ्च क्रीडां न काङ्क्षत्ययमनुभवितुं कौतुकाकृष्टचेताः,
किं किं नो कीर्ति-वित्तं तिरयति सहसा स्वीकृतस्वर्णमुद्रः
श्मश्रुच्छायाऽभिषेके स्मितमित-वयसि स्पृष्टकैशोरकेऽसौ ।

भिनते मसों की बौछार और मुस्कान से नहाई किशोरावस्था छू जाते ही विद्यार्थी बनने के स्वाभिमान से कितनी चित्रात्मक पुस्तकें यह एक बैठक में नहीं पढ़ डालता, नई उमंग लिए कितने खेल नहीं सीख लेता और किसी क्षेत्र में स्वर्णपदक पा गया तो इन कीर्ति-सम्पदाओं को भी ओछी नजर से देखने लगता है ।

( २२ )

नायं बालो युवा वा विलसति नितरां न क्षुपो नापि वृक्षः
प्रोन्मीलन्नीलशृङ्ग-क्षुभितनिटिलकः केवलं कृष्णसारः,
शाखास्वासज्य शीर्षं निभृतखुरलिकामञ्जसा शिक्षमाणः
कान्तारे कीचकेभ्यः सततविलुलितां सेवते रागमैत्रीम् ।

न यह शिशु रहा....न युवक, न झाड़ी...न वृक्ष ही । यह तो उभरती नीली सींगों से बौखलाए लिलार वाला चितकबरा हिरन है... जहाँ तहाँ डालियों में सिर फँसाकर अकेले ही जूझता, वनवीथियों के छिद्रयुक्त बाँसों से पझरते स्वरों के सरगम पर कान लगाए रहता है ।

( २३ )

अस्य स्वापो दुरापो भवति पृथगहो स्वप्नसम्मोहनीभिः
स्यूताभिः सङ्कटाभिः सुरधनुरुदयत्सप्तवर्णच्छटाभिः,
तेन स्वीकृत्य विश्वम्भर-भरविसरं सन्धिकालप्रवृत्तिः
शेते सम्पातभीत्या निशि निशि वियतः सोऽयमुत्तानपादः ।

इसे वह नींद कहाँ मिले, जिसमें घने उलझे सपनों का सतरंगी इन्द्रधनुष न निकला हो—तभी तो अपने ऊपर समूची सृष्टि का भार कल्पित करके वयःसन्धि का राही रातों में आकाश टूट पड़ने के डर से घुटने उठाए हुए शयन करता है ।

( २४ )

निध्यायत्येष दृश्यं सपदि चिरतरं धीरमार्जारवृत्ती
रक्तोऽप्यास्ते च तूष्णीं वक इव पयसि न्यस्तनेत्रः किशोरः,
यद् वै कश्छद्मभोजी भयमभिनयते प्रोञ्छ्य पुच्छेन वक्त्रं
केयं निर्धूय शल्कं प्रसरति शफरी पल्वलाम्भः प्रलुब्धा ।

लुब्ध मन से पानी में चुपचाप आँखें पिरोए हुए बगुले और ठिठके बिलाव की तरह यह प्रत्येक दृश्य को देर तक निरखता रहता है....कि धोखे से माल चख कर, पूँछ से मुँह पोंछकर कौन भय का अभिनय करता है और कौन सी मछली डैने झाड़कर मटमैले पानी की ओर सरकी जा रही है ।

( २५ )

मञ्चाद् वाचाटकानां विचलति चपलो निह्नुते गीतगोष्ठ्याः
साकूतं केकराक्षः पठनपरवशो नेक्षते नाट्यवीथीम्,
मुद्रा शाकुन्तलेयी छलयति नियतिं कीदृशी शुक्रतीर्थे
तन्नूनं दूरदर्शी सपदि विविदिषत्येकतानः किशोरः ।

चपल मन किशोर प्रवचन के मंचों से विचलित होता है, गीत-गोष्ठियों में जाने से कतराता है और अध्ययन की व्यस्ततावश नाटिकाएँ भी तिरछी आँखें मिचमिचा कर नहीं देखता—एकचित्त होकर दूरदर्शन का वह दृश्य ही समझना चाहता है, जब शकुन्तला की मुद्रा शुक्रतीर्थ पर समूची नियति से छल करने लगती है ।

( २६ )

आस्येनासौ नखास्यं शकलयति समं शान्तिभिर्देहलीना-
मुत्कीर्य क्षामकेशान् स्थिरयति नयनं सार्धमुत्कैर्गवाक्षैः,
गीतैरर्धप्रगीतैर्ज्वरयति निलयं प्रातिवेश्यैर्मनोभिः
कैशोरे कूर्चलेखां क्षुरति रतिवशात् साकमर्थेन पित्रोः ।

किशोर मुँह से कुतर डालता है, नाखूनों का सिरा और घर-दरवाजे की शान्ति । रूखे बाल बिखेर कर चपलताएँ करता है कि आँख और उत्कण्ठित खिड़कियों की टकटकी लगी रहे । आधे टेरे गए गीतों से अपना घर और पड़ोसियों के मन सुलगाए रहता है । शौकिया ही सही, दाढ़ी के साथ बड़ों की जेब भी साफ करना सीख जाता है ।

( २७ )

उत्पन्नः सद्मकोणे स्नुतकलशिकया लालितः कन्दलोऽयं
सञ्जातः क्षीरवाही तदिति परिगतं प्रीतचुम्बैः कुटुम्बैः,
सम्प्रत्यानीलशाखो नवपरुरुदयत्कुड्मलास्वादसान्द्रै-
रेष ग्रामस्य शान्तिं चुलुकयतितरां खेचरीणां विरावैः ।

घर के कोने में उपजा और झज्झर सुराहियों से दुलराया गया पौधा.... दूधदार हो गया...ऐसा प्यार से चूमने वाले परिवारजन जान गए थे, पर अव तो अँकुराई नई कोपलें चखने को आकुल चिरैयों की चहचहाहट से यही सुरमई डाल वाला....बस्ती का सुख-चैन चुल्लू में भर कर पिये जा रहा है ।

( २८ )

को नाम श्रान्तिलेशः किमिव च शयनं गाहते मोघतन्द्रा
के व्यायाम-प्रयोगा अशनविनियमा वेत्ति वेवेत्ति नायम्,
कूर्दन् क्रीडत्यजस्रं द्रुत इव विपिने तित्तिरिः क्ष्वेडशीलः
स्वैरं कीरप्रवृत्त्या फलमपि विरसं सर्वदा सास्वदीति ।

थकान की अनुभूति कैसी होती है, बिस्तर पर झपकियाँ कैसे ली जाती हैं, क्या होते हैं व्यायाम और भोजन के नियम....यह सब किशोर नहीं जानता । वह तो जंगल में चराए जा रहे तीतर की तरह चहकता उछल-कूद के खेल खेलता रहता है, जब जी चाहा कच्चे तथा सीठे फल भी तोते की तरह स्वाद से कुतर कुतर कर खा लेता है ।

( २९ )

स्वेदस्नातो विवर्णः क्षतरदवसनो व्यस्तपिण्डीरकेशः
कोऽयं गायत्यजस्रं स्वयमिव मुदिरो निर्जने बालभिल्लः,
घर्मस्पर्शानभिज्ञः श्वसितपुलकितो दंशितस्फूर्त्तशम्पः
स्वैरङ्गैर्मीनगर्भैः सपदि तरलयन् शस्यसम्पद्बलाकाः ।

पसीने में नहाया, बदरंग, फटे होंठ और मटमैले केशों वाला कौन भील बालक वीराने में अलाप छेड़ रहा है। यह धरती पर उतरा कोई बादल का टुकड़ा है ...धूप से बेखबर, अपनी ही उसांसों से रोमाञ्चित हो लेता है, दाँत भींचता है तो बिजली कौंध उठती है, अंगों में छिपाए है—मछलियों (उभरती मांसपेशियां) का बाँकापन और फसल रूपी बगुलियों को अकेले दम पर लहरा देता है।

( ३० )

अध्येया शिल्परीतिः सरणिरुत कलासाधकानां निषेव्या
भैषज्यं भावनीयं नियुतनिधिमयी यान्त्रिकी वाऽस्विरस्तु,
शास्तिर्लोकस्य सेवा लसतु फलवती वाऽपि वाणिज्यवृत्तिः
सौदर्येवं चतुष्के कलयति च धृतिं केवलोऽयं किशोरः ।

दस्तकारी सीखें अथवा कला में विशेषज्ञता प्राप्त करें, चिकित्साशास्त्र में प्रवेश लें या करोड़ों की तिजोरी यान्त्रिकी पढ़ें, प्रशासन सेवा से लाभ मिलेगा अथवा व्यापार से. ऐसे विकट चौराहे पर विसूरता हुआ किशोर ही धीरज रख पाता है।

( ३१ )

सोऽयं स्विद्यत्-कराग्रैरुपसरति रविः कम्प्रवानीरवाटीं
सद्यो वात्या वहन्ती स्थगनपरवशा जायते शस्यमूर्ध्नि,
कूटोत्पातः प्रपातो मसृणयति मुहुः सैकतोद्भिन्नतीर्थं
तन्मन्ये दुर्ललन्ती तरुणिमकलना स्पन्दते लोभनीया ।

काँपते वेंतों के झुरमुट पर पसीने से चुभचुभाई किरणों (हथेलियों) वाला सूरज उतरने लगा, फैलती आँधी अचानक फसल की नोक पर टिक गई और शिखर से फिसलता झरना बालुका तट के अन्तराल बुहारने लगा....लगता है सपनीला और नटखट यौवन कहीं निकट से ही दस्तक दे रहा है ।

( ३२ )

व्याली व्यालीढगात्री दशति शितरदा चेदिमं वेदिलग्ना
दुर्लक्षैः श्लेषचित्रैः परिचयपृथुला कृत्तविज्ञानमूर्तिः,
एतस्या दंशलेशं सकृदपि तरुणः प्राप्य विभ्रान्तचेताः
कश्चिद् वैद्यं विषाणां रहसि मृगयते व्यालिकां कोऽपि भूयः ।

अबूझी संश्लिष्ट पहचान से आज की जानकारियाँ तोड़ देने वाली, वेदी पर कुण्डली मारे बैठी कोई नागिन बदन चाटकर पैने दाँत चुभो देती है—तो एक दंश से उन्माद का अनुभव करता हुआ कोई तरुण एकान्त में ओझा तलाशने लगता है तो कोई फिर से उसी नागिन को ।

( ३३ )

कूजन्तं काननान्तं मदिरयतितरां मञ्जरी मञ्जुलाऽऽम्री
नैदाघी वातवृष्टी रसयति सुरभि स्तोकसञ्चारधीरा,
हैमन्ती तूलशय्या कलयति पुलकश्लोकनं रागपूर्वं
मध्यावस्था च सेयं प्रथमसमुदिता मोहनं वेवयीति ।

चहकते वन को प्रथम विकसित आम्रमंजरी उन्मत्त बना देती है, तपिश की फुहार थम कर वातावरण में सोंधापन भर देती है, हेमन्ती रुईदार सेज रोमाञ्चित मनावन करती है और नई युवावस्था (तन-मन में) वशीकरण का जाल सा बुन देती है ।

( ३४ )

नेत्रद्वन्द्वे कुरङ्गः शिरसि कलभको जल्पितेऽयं कलापी
पञ्चास्यः प्रोन्नतांसे स्फिचि वरजघने स्फायमानोऽथ खड्गी,
दोष्णोः किञ्च प्रपातप्रगुणितलहरी राजते निर्झरिण्या
यूनो गात्रच्छलेन प्रविशति नगरीं जङ्गमा जङ्गलश्रीः ।

यह दोनों आँखों से हिरन, सिर से हाथी का बच्चा, बोली से मोर, ऊँचे कन्धों से शेर और कूल्हे से गैंडा लगता है । इसकी बाहों से नदी के दो झरने बिछल रहे हैं—युवक के गठीले बदन का बहाना लिए मानों जङ्गल शहर में घुसा चला आ रहा है ।

फा० —३

( ३५ )

कह्लारद्वन्द्वलीला किसलययुगली सैयमेलालतायाः
कम्प्रा कुद्दालशाखा मदिररयभरा माधवी मारुतश्रीः,
अन्तर्वह्निः कुशोर्वी प्रथमजललवैः सौरभं स्त्यायमानं
संक्रान्ते फाल्गुनेऽमी स्वत इव मुखराः सायकाः षड् भवन्ति ।

दो सिहरते कमल, इलायची के जुड़वाँ पत्ते, कचनार की लचकीली डाली, माधवी लता से छनती उन्मन हवाएँ, भीतर से सुलगती कुसैली धरती और पहले पानी से फैलता भीनापन ...फागुन लगते ही ये छः प्रकृति रेखाएँ अपने आप तीर सी वेग-वाचाल हो जाती हैं ।

( ३६ )

पद्मप्रख्ये तदीये क्षणविनिमयतः सञ्चरन्मीनसख्ये
माद्यन्मातङ्गखर्वे वक-परिणिहिते गृध्रसंकाशगर्वे,
पर्यायात् खञ्जनाभे पृषतशिशुनिभे सैरिभाभे वृकाभे
किं नेत्रे नेन्द्रजालं सपदि कलयतः पक्ष्म-वेतालमित्रे ।

बरौनियों के बेताल से मिली भगत करके आँखें क्या-क्या इंद्रजाल नहीं करतीं ...कभी कमल बन जाती हैं, कभी बलखाती मछलियाँ, अगले क्षण मतवाले मातंग की आँखों जैसी चौंधी, बगुले की तरह एकाग्र और गीध सी गर्वीली दिखने लगती हैं, सीधे देखती हुई खंजन और पलट कर निहारती हुई चितकबरे हिरन, भैंसे और भेड़िए की भी प्रविधियाँ अपना लेती हैं ।

( ३७ )

उत्सङ्गे निष्कुटानां विपणिपरिसरे सैकते वा नदीनां
नित्यं यात्राविनोदी प्रकृतिमनुसरन् स्वैरमिन्दिन्दिराणाम्,
आकाङ्क्षत्येष पार्श्वे तरलपरिमलां वल्लरीं सज्ज्यमानां
कौसुम्भैः शङ्कुदम्भैरगरुमधुरकैः कोरकैरुन्मिषद्भिः ।

निकुञ्ज, नगरवीथी या नदीतट पर नित्य यात्रा-विनोदी भ्रमर तो चाहेगा ही कि एक सुरभित लता निकट लगी रहे और उस पर चटखते रहें तीखे अगरु से स्पृहणीय केसरिया मुकुल ।

( ३८ )

साक्षादग्रेऽवतीर्णो यदि नवयुवकं राजराजोऽनुयुङ्क्ते
किन्ते प्रेयो नितान्तं वद भयरहितो यौवनं वा धनं वा,
तत्तूर्णं सोऽभिदध्यात् प्रथमचयनिका रोचते देव मह्यं
यत्ते वस्तु द्वितीयं तदु निजवसतौ किन्नरेभ्यः प्रदेयाः ।

यदि कभी कुबेर सामने आकर नवयुवक से पूछें कि निर्भय होकर बताना—तुम्हें क्या अधिक प्रिय है, यौवन या धन ? तो वह शीघ्र ही कह देगा—देव मुझे पहले का चयन अच्छा लगता है, जो आपकी दूसरी वस्तु है--उसे अपनी बस्ती में किन्नरों को बाँट दीजिए ।

( ३९ )

पाठी पाठीनवृत्त्या परिवहसलिलेऽप्येष याति प्रतीपं
वाजीवाजीवहेतोः श्वसितपरिमितं धावति स्तब्धकर्णः,
भोगी भोगीव चारात् तरलयति फणां तुम्बिकागीतलुब्धः
स्वापी स्वापीतिशङ्कामजगरसदृशो नैव वित्ते वयस्थः ।

युवक अध्ययन करता है—पहुना मछली की तरह, कितना भी उफनता पानी हो—उल्टे ही चलता है । नौकरी के लिए साँस रहते, कान चौकन्ना किए घोड़े की तरह दौड़ता है, विलासिता की ओर उन्मुख हुआ तो साँप की तरह दूर से तुमड़ी के संगीत पर फन डुलाने लगता है और सोने लगा तो अजगर की तरह विनाश के खटके भी नहीं समझ पाता ।

( ४० )

प्रातः सायं दिवाऽयं जलधरमलिनादभ्रतः शुभ्रतो वा
लोलालोलं मृगापं मदिरनयनयोः सञ्चिनोतीह यावत्,
तारुण्यं तावदेव प्रतिपलविलसत्स्वप्नसंरम्भरम्यं
वर्णव्यत्यासतोषी किमपि न सरटो वेत्ति तेजोबिभीतः ।

प्रातः, संध्या या दिन में, निरभ्र आकाश या बदलियों में झलझलाती मृगमरीचिकाएँ मदिर नेत्रों में समाई रहती हैं—हर पल सपनों से सुहानी लगने वाली तरुणाई तभी तक होती है । प्रकाश से भयभीत, रंगबदल से संतुष्ट रहने वाला गिरगिट यह रहस्य नहीं समझ पाता ।

( ४१ )

एकाकिन्या भ्रुवाऽयं वरयति तरुणो भाविनीमङ्कलक्ष्मी-
मेकस्मात् कम्प्रशब्दाद् भवति च विजितो निष्प्रतीकार एव,
एकान्तस्वप्नशीलः　　प्रथमयुगलिका-कौतुकाकृष्टचेता
एकस्मिन् ग्राम्यगीते गतिमयचरणो जायतेऽसौ गृहस्थः ।

एकान्त-स्वप्नदर्शी तरुण एक भौंह के इशारे से भावी अंकलक्ष्मी का वरण करता है, एक लरजते शब्द से बेवस आत्म-समर्पण कर देता है और (आदि मानव के) युगलकौतूहल से आकर्षित एक देसी धुन पर पैर चलाता हुआ गृहस्थ बन जाता है ।

( ४२ )

गृह्णीते पीतपाणिं हरति नववधूं स्थण्डिलादात्मगेहं
वर्षातन्तुव्यवायैर्दिवमिव वरटां हर्षिकां राजहंसः,
सुप्तिप्रायं प्रभूतं गमयति समयं द्वेष्टि जाग्रद्गुरुभ्यः
प्राप्ते चोद्वेगलेशे परमुखमुखरो वक्ति सद्यः प्रवासम् ।

वेदी से वधू की पीली हथेली पकड़े —वर्षातन्तु के विच्छिन्न होते ही प्रमुदित हंसिनी को संग लिए आकाश में तिरते राजहंस की तरह वह घर पहुँचता है, पर नींद भरे समयचक्र में जागरणशील गुरुजनों से खीझकर कभी पराए मुँह कहला देता है—हमें प्रवास पर जाना है ।

( ४३ )

छायाव्याजेन रासो रहसि यदनिशं मन्दहासो वितेने
जङ्घे जानूभुजाली यदपि बहुतरं त्रोटिताः स्वीयभारैः,
अभ्यस्तैरङ्गहारैर्निशि परिववृधे निद्रयाऽह्नःप्रकाशे
तन्नूनं भाणशिक्षां नवलपरिणयोऽयं गृही जर्गृहीति ।

नित्य-प्रति परछाईं के बहाने (अंगों में) जो नृत्यमुद्रा की लोच आ रही है, अकेले में दबी हँसी फूटती है, अपने ही बोझ से जाँघें, घुटने और बाहें टूटी जा रही हैं, रातों को अंगहार और दिन की उजास में नींद के अभ्यास चल रहे हैं—तो नव-परिणीत निश्चय ही भाणनाट्य सीखने लगा है ।

( ४४ )

गात्रोष्मा स्निग्धगन्धो हरति धृतिचयं योषितोऽमुष्य कश्चित्
कम्रो झङ्कारराव: स्फुरित इव वने स्फीतकर्णस्य रङ्कोः,
तेनाकृष्टः स रागी विसृजति बहुशो लोचनद्वन्द्वमीलां
क्वाधीतिः क्वाप्तसेवा स्मरणमपि कुतो नित्यनैमित्तिकानाम् ।

जीवन-मित्र की स्नेह-सुरभित ऊष्मा इसे उसी तरह अधीर बनाती है जैसे जगल में अनुगुञ्जित एक मनहर झंकार कान खड़े किए हिरन को । उसकी ओर खिंचा हुआ रागी कई बार पलकें झपकाना भूल जाता है । अध्ययन, बड़ों की सेवा और नित्य-नैमित्तिक कार्य उसे कैसे याद रहेंगे ?

( ४५ )

ऋक्षो माक्षीककोशात् स्वदत इह न वै विप्रुषं स्यन्दमानां
जम्बूको वृक्कमांसं कवलविलुलितं नैकलः क्वापि भुङ्क्ते,
नैवेद्यं तौ नयेते सपदि निलयकं नर्मलक्ष्मीप्रसत्त्यै
स्तोकं निर्माल्यमेव स्मितपुटनिहितं साग्रहं प्राप्तुकामौ।

रीछ शहद के छत्ते से टपकती हुई एक बूंद रास्ते में नहीं चखता, सियार भी अपने मुख से खण्डित कलेजे की बोटियाँ अकेले नहीं खाता। वे इन्हें अपनी रति-लक्ष्मी को प्रसन्न करने के लिये नैवेद्य के रूप में घर ले जाते हैं. मन में केवल यह लालसा रहती है कि उसकी मुस्कान और मनुहार के दोने में रखा हुआ थोड़ा सा प्रसाद हमें मिल जाय।

( ४६ )

पर्वस्वेष प्रमत्तः समुदितसुहृदां नेत्रहालाविलासै-
र्विद्युद्दीपालिकायां ललति रुचिझरीजालिकायां निशासु,
द्यूतोल्लासं बतास्मै वितरति कमला सन्निकर्षे निषण्णा
हेरम्बो मञ्चवर्त्ती बधिरयति रसन् किञ्च दिक्चक्रवालम्?

त्यौहारों पर जुटे मित्रों की नेत्र-मदिरा से बेहाल, बिजली की झालरों से झिलमिलाती रातों में यह उत्सव मनाता है। इन मौकों पर, बगल में विराजमान लक्ष्मी ही क्या इसे द्यूत के लिए उल्लसित करती हैं और (ध्वनि-विस्तारकों से) क्या गणेश ही ऐसा चिग्घाड़ते हैं जिससे आस पास की दिशाएँ बहरी हो जायें?

( ४७ )

सोऽयं काङ्क्षत्यजस्रं लसतु परिमल-स्फारसौभाग्यधीरा
मल्ली फुल्लत्प्रवल्ली मदिरपरिणतिः केवलं मे निकुञ्जे,
नासौ शक्नोति रागी दरकिसलयितं लक्षितुं लोचनाभ्यां
पुण्यं गुण्यं परेषामजिरतरलितं बालदूर्वालवालम् ।

यह चाहता है कि पुष्पभार से लदी तेज़ सुगन्ध वाली नेंवारी (वेला) निरन्तर मेरे ही बगीचे में लहलहाए। रसिया को दूसरे के आँगन में लगी हुई पवित्र एवं गुणवती तथा हरे-भरे अंकुरों से युक्त, छोटी सी दूब की क्यारी भी नहीं सुहाती।

( ४८ )

पौषे जीवातुहेतोरहमहमिकया क्षेत्रशायी निशीथे
कुल्यापानीयपङ्कीभवति जडतनुः कोऽपि कौपीनवासाः,
आगत्यागत्य गेहं सुषिरपटवृतां खण्डितच्छद्मनिद्रां
वह्नीभूय स्वकान्तां कृषिरतयुवकस्तर्पयत्यर्पिताङ्गीम् ।

पूस की रातों में रोजी के लिए आपाधापी से लगभग लेट कर खेत की सिंचाई करता और ठिठुरता हुआ यह लंगोटधारी तरुण नहर के पानी का कीचड़ बन जाता है। बेचारा बार-बार घर पहुँचकर अपने को ही आग बनाता है और चिथड़ों में लिपटी, बनावटी नींद से उठ कर अंक में सिमट आयी अपनी जीवन-संगिनी को सान्त्वनाएँ देता रहता है।

( ४९ )

धीपाषाणो धनाढ्यः प्रणयतरलितो व्याघ्ररंहा विलासी
मिथ्यास्मेरः सदैव स्मरणविरहितो हैरिकः स्वत्रुटीनाम्,
नेत्राभ्यां रोरुदावानपि च लपनतो वीतलज्जं वनिष्णुः
कामिन्याः कश्चिदेव प्रभवति सुकृती यौवनाधीनगात्रः ।

कोई बुद्धि से पत्थर पूंजीपति, अनुराग में बाघ सा फुर्तीला, विलासी, झूठ में मुस्कराने वाला, अपनी त्रुटियाँ छुपाने में सधा हुआ चोर, आँखों से रुआँसा और वाणी से निर्लज्ज भिक्षुक भाग्यशाली युवक ही कामिनी को वशंवद रख सकता है ।

( ५० )

सङ्गीतं ताम्रमौलेः कपिशरुचिझरी सम्परीता प्रभाते
धीरस्पर्शः समीरः पुलकपरिचिता प्रीतसाहित्यगोष्ठी,
आम्लीका स्वादसृष्टिर्निभृतजललवैः सौरभं भूतधात्र्या
वात्सल्यं दन्तशल्यं त्रिदिवफलकृते मर्त्यलोके भवन्ति ।

धरती को मृत्युलोक भले कह लें, पर मुर्गे का संगीतमय स्वर, भोर में छिटकी केसरिया धूप, बदन गुदगुदाने वाली हवा, देर तक रोमाञ्चित साहित्यगोष्ठी, खट्टे स्वाद की छुअन, पहली फुहार का सोंधापन और दँतुलियाँ गड़ाता बचपन अनुभव करने को मिले, तो स्वर्ग की सुख-सम्पदा यहीं मिल जाती है ।

( ५१ )

नीडावासं विहङ्गो निजबिलमुरगः पल्वलं वा कुलीरः
किं कृत्वाऽयञ्च दीनो विरहयति युवा देहलीं जन्मभूमेः,
नूनं तत्रास्ति हेतुर्जठरकुहरके ध्मायमानो हुताशः
सौख्याभावेन किञ्च प्रतिहतपुलको मानिनी-बाहुपाशः ।

पक्षी अपना व्यवस्थित घोंसला, साँप सुरक्षित बिल, केकड़ा जाना पहचाना जलाशय और तरुण गृहस्थ जन्मभूमि की ड्योढ़ी क्यों छोड़ देते हैं ? निश्चय ही इनके सामने दो स्थितियाँ एक साथ आकर खड़ी होती हैं—उदरगर्त्त में धधक रही नई आग और सुविधाओं के अभाव में रोमांच रहित मानवती की बाहें ।

( ५२ )

निःशब्दं स्यन्दमाना रविरथसदृशी भासुरा लौहगन्त्री
शाश्वत् सञ्चार्यमाणा हरितरुचिमयैः खेचरैर्दीपवाहैः,
एनं लोष्टस्य हेतोरिह तरलयते वेल्लितुं प्रान्तभेदैः
कच्छान्तं पर्वतान्तं ज्वरित-तरुलतागह्वरं काननान्तम् ।

आकाशवर्ती हरे दीपक रूपी घोड़ों के सहारे निरन्तर निश्शब्द सरकती सूर्यरथ जैसी रेलगाड़ी चन्द सिक्कों के लिए इसे दूसरे प्रान्तों, समुद्रतटों, पर्वत-सीमाओं और सुलगते वृक्ष-लता-खन्दक वाले जंगली छोरों तक पहुँचने के लिए उतावला कर देती है ।

( ५३ )

मार्गार्द्धं यावदेष स्मरति गृहलतावेदिकां भुक्तमुक्तां
यानं दन्ध्वन्यतेऽस्मै मधुमयसमये मा गमो मा गमोऽस्मिन्,
अर्द्धादेवाध्वनस्तन्नदति च तरसा धिग्धिगेतं विमोहं
जिघ्रज्जिघ्रन्नुपेया नवलपरिमलप्रेङ्खितां पौरवीथीम् ।

यह आधी राह तक आँगन की मनभावन फुलवारी बिसूरता है—जिसे छोड़कर चला आया है । इसे रेलगाड़ी की समानान्तर ध्वनि कहती हुई लगती है—इन बासंती क्षणों में न जाओ । किन्तु आधे मार्ग से ही धड़कते यान के बदले सन्देश मिलते हैं—इस मोह को धिक्कार है । सुगन्ध के नए न्यौते देती निकुञ्जवीथियों तक पहचान की लकीर पकड़े पहुँच तो जाओ ।

( ५४ )

पत्राशा प्रातराशः परिचितसुहृदां सङ्गलाभश्च भोज्यं
स्नानं यानस्य धूली श्रमजलरचना रेखिता चन्दनश्रीः,
शय्या कुञ्जस्य शादो नयनपुटकयोर्व्याजमीलैव निद्रा
सञ्जाता विप्रवासे नियतिपरवशा भृत्यदैनन्दिनीयम् ।

प्रवासी भृत्य का भाग्यचक्र और दैनंदिनी क्या है ? नित्य प्रति चिट्ठी की उम्मीद नाश्ता बन जाती है, परिचित मित्रों से मुलाकात भोजन । सवारी गाड़ियों की धूल से स्नान होता है, पसीने की लकीरों से खिचती हैं चन्दन-रेखाएं । बिस्तर के नाम पर किसी निकुंज का घास भरा कोना और नींद के नाम पर आँखें झपकाने का नाटक हुआ करता है ।

( ५५ )

एकस्मिन् कक्षकोणे पचति रसवतीं स्नाति निद्राति भुङ्क्ते
शौचं कृत्वा च मित्रप्रचयपरिवृतः संविधत्ते समज्याम्,
उच्छिष्टं मार्ष्टि मन्दं नमति नियमतो देवतां भित्तिलोलां
गोपायन् गात्रवल्लीं हसति विलपति प्लुष्टधैर्यः प्रवासी ।

कमरे के एक कोने में रसोई बनाता है—स्नान, शयन और भोजन भी करता है । शौच संपन्न कर मित्रों के साथ गोष्ठी जमा लेता है । (वहीं) धीरे-धीरे बर्तन मलता, दीवाल में लटक रही देवी की नियमित पूजा कर लेता है । अधीर परदेशी अपनी अङ्गयष्टि छिपाए हँसता भी रहता है, रोता भी रहता है ।

( ५६ )

चक्षूरोचिष्करालो मृदुतरवचनैर्वावदूको विकालं
प्रज्ञाधीरः प्रमादादपठनरुचिमान् कोषवित्तो दरिद्रः,
पुष्टो देहेन किन्तु प्रतिपलमलसः संश्रयाणोऽन्यगेहं
प्रत्येयो नैव किञ्चिद् भवति तरुणिमन्येकलो यः प्रवासी ।

आँखों से क्रूर किन्तु यूँ ही रोचक बातें करने वाले, प्रतिभा होते हुए अध्ययन में रुचिहीन, खजाने में पैसा जमा करके दरिद्र बने हुए, शरीर से स्थूल पर आलस्यवश पराए घर में डेरा डाले, यौवन में अकेले दिन काटते परदेशी पर लोग भरोसा नहीं करते ।

( ५७ )

गोधा कण्ठप्रदेशं बिलमिव कलयेत् कन्धरां बाधमाना
बाहू नीरन्ध्रविद्धौ सपदि विदलतामङ्कुशैः पार्श्वभुग्नैः,
फुल्लं वक्षश्च पल्ली दशतु विषभरैः प्राणलीलापहन्त्री
किं वाऽमी चाटुचर्याः कमपि खलचरं कच्चरं श्लेषयेयुः ।

अच्छा होता कि गले में बिल बनाकर गोह कन्धों को खुरच डालती, काँटेदार अंकुशों से घनी गोदी गई भुजाएं टूट जातीं और फूली हुई छाती में मौत की दवाई भर देती- छिपकली । ये चाटु-परायण अंग किसी गन्दे और अधम व्यक्ति को गले तो न लगाते ।

( ५८ )

जिह्वाग्रं नागबाला दशतु जगदिरे येन वन्ध्यप्रणामा
नीचस्याग्रे विनम्रं ज्वलयतु निटिलं शाम्भवो नैटिलाग्निः,
पाणिञ्चैवापसव्यं मृदितखलपदं खण्डयेद् वज्रपाणिः
प्रायः सौशील्यवित्तः प्रणयविधुरितो ग्लायतीत्थं वराकः ।

जिस जीभ की नोक ने निष्फल प्रणाम किए, उसे काली नागिन डस लेती, नीच के समक्ष टेके गए मत्थे को कालरुद्र की ललाट-ज्वालाएं जला डालतीं और असज्जन के पैर छूती हथेली को कुचल देता इन्द्र का वज्र—कुछ याचना कर निराश हुआ सीधा-सादा परदेशी इसी तरह आत्मग्लानि करता है ।

( ५६ )

कूजत्कीराणि कूर्दच्चटुलकपिकुलानीव मित्राणि नित्यं
चेतः सन्तर्पयन्ते प्रजवभवसरित्तीर्थभूतानि नूनम्,
दूरीकुर्यात्ततो वै शुन इव पिशुनान् मक्षिकाः कच्छभिन्ना
लम्पाकान् क्षीबकाकान् विचरणकुसृतीन् भोगदर्पांश्च सर्पान् ।

संसार एक तेज धार वाली सरिता है, जिसके किनारे शुकों की आकर्षक बोली और बन्दरों की उछलकूद से लुभावने पवित्र तीर्थ जैसे अच्छे-अच्छे मित्र मिलते हैं। इनके परिवेश से श्वान जैसे पिशुनों, कछारी मक्षिकाओं सी कुलटा नारियों, काक सदृश मतवाले व्यक्तियों और सर्प जैसे यायावर विलासियों को दूर ही रखना चाहिए।

( ६० )

उद्यन्मैरेय-फेनव्यसन-सहकृता सेव्यते जीवनाशा
छद्मोपाधिव्यवस्था-मसृणितमनसा भज्यते भृत्यभावः,
औदासीन्यात् प्रभूणां व्रियत इषुमयी कापि विश्रान्ति-शय्या,
ज्येष्ठैः सम्बन्धनिष्ठैः परमभिलषितो भुज्यते विप्रवासः ।

अब तो उफनते हुए मीठे प्यालों के झाग से जीवन की बुदबुदाती आशा, नकली उपाधियों की जोड़तोड़ से मन को पिघलाकर जुटाई गई नौकरी, अधिकारियों की उदासीनता से कार्यहीनता की शरशय्या और सगे सम्बन्धियों के अन्तर्मन से देशनिकाला सामने है, तथा भुगता जा रहा है।

( ६१ )

जल्पाकान् सर्वकालं स्वजन-जनयितॄन् मन्यमानो भृतात्मा
नो भिक्षाकानिवारात् सुचिर-हितकरान् मङ्क्षु साक्षात्करोति,
शेते विश्रान्तगात्रो मुकुलितनयनः प्रेयसी-सन्निकर्षे
कामं साऽमुं विषाक्ता मधुमय-गुटिकाः प्राशयन्ती निहन्यात् ।

सेवक व्यक्ति प्रायः माता-पिता और पहले सहायता करने वाले लोगों को वाचाल और भिक्षुक मानता हुआ उनके सामने नहीं पड़ना चाहता । शरीर श्रान्त होने पर आँखें बंद किए प्रेयसी के निकट अलसाया रहता है, भले ही वह मधुर विषाक्त गुटिकाएं देकर घात करे ।

( ६२ )

एतस्मान्निर्विवेक - स्फुरितरदपट - स्फारजिह्वाफणाग्रं
फूत्कारैः फेनसारैः फलति च बहुधा फल्गुवाचां निगुम्फः,
एतेन स्वल्पभृत्यै निभृतभृतविभोः सह्यते गालिवाक्यं
सद्यः प्रोद्यद्दयावत् सरलमृदुतया मन्त्रविद्यादिवच्च ।

यह विवेकहीन होकर फड़कते हुए होठों से फन की नोंक जैसी जीभ निकाले गालियों की फेन-फुफकारें छोड़ता है, और स्वल्प वेतन के लिए एकान्त-पूजित अधिकारी की गालियाँ भी उमड़ती हुई करुणा की फुहारें मानकर मन्त्रविद्याओं की तरह सुनता और सह लेता है ।

( ६३ )

चक्षू रक्षाविभागे व्रजति विपुलतां नासिका न्यायकार्ये
कुल्यावेश्म-प्रबन्धे करतल-युगली शौण्डिके कण्ठनालः,
वक्षः शिक्षाप्रचारे जघनपटलिका नाट्यरङ्गाधिकारे
वाणिज्ये चारुवाणी कतिपयदिवसैः कुक्षिरङ्केक्षिकायाम् ।

रक्षा-विभाग में नेत्र, विधि में नासिका, नहर और भवन की व्यवस्था में हाथ, आबकारी में कण्ठनली, शिक्षा संकाय में सीना, नाट्य और कला-प्रतिष्ठानों में कटि, वाणिज्य में मधुर वाणी तथा अङ्केक्षण में पेट····अपने आप कुछ दिनों में बढ़ जाते हैं ।

( ६४ )

आखुर्गेहस्य भृङ्गः शतदलवसतेः काष्ठकुट्टो द्रुमाणां
नेत्रद्वन्द्वे निबद्धः परिचलचरणो गौर्गलिस्तैलिकस्य,
यां वा काकोदरो द्रागुपकृतिकलनां भूबिलानां विधत्ते
तामेवायं प्रयुङ्क्ते चतुरभृतिकरो निर्विशङ्कं नियोक्तुः ।

चतुर सेवक निःसंकोच अपने नियोक्ता अधिकारी का वही उपकार करता है जो— चूहा घर का, भौंरा कमल-सम्पुट का, कठफोड़वा पेड़ों का, दोनों आँखों में पट्टी से बँधा पैर चलाता गरियार बैल तेली का या पेट से चितकबरा साँप जमीन के अन्दर बने पराए बिलों का ।

( ६५ )

प्रातः कालेऽतिवेलं परिहृतशयनो नेत्रतापेन खिन्नः
कामं मध्याह्नकाले प्रभु-परिचरणैः शीर्षतापं प्रपन्नः,
सायं सालावृकाणां व्रजति विवशतां गात्रतापावसन्नः
शर्वर्यां जाग्रियाभिः श्वसिति च भृतकोऽनेकवारं विपन्नः ।

प्रातः देर से शय्या छोड़ने के कारण आँखों के ताप से उद्विग्न, दोपहर अधिकारी की सेवा में सिरदर्द से व्यथित, सायंकाल हरारती अवसाद लिए फालतू पशुओं की तरह कहीं जाने को विवश, अनिद्रा के कारण रातों में कई बार मर कर भी भृतक साँसें लेता रहता है ।

( ६६ )

कूर्चायामच्छविल्लो द्रुहिणगुरुतुलां कल्पयन्नात्मनीनां
कश्चिच्छैवालजालैः शबलजलरुहां सम्भ्रमं स्वीकरोति,
भूयः सत्यापनार्थं धयति च सुमनोमाधवीं श्वासलोलां
सायङ्काले प्रदुष्यन्मिहिरतरलितैरञ्चितां चञ्चरीकैः ।

दाढ़ियों से व्यक्तित्व संवारने वाला कोई कर्मचारी अपने को ब्रह्मा का जन्मदाता मानकर सेंवार से लिपटे कमल का रूप-विभ्रम धारण करता है । उसे सत्यापित करने के लिए सबेरे शाम सायंकाल, प्रदूषित सूर्य से खीझते हुए भौंरों की मनपसन्द, साँसों से बिखरने वाली पुष्प-माधवी का भी आचमन कर लेता है ।

( ६७ )

शीते स्वल्पा दिनश्रीः सुखयति जगतीं ग्रीष्मके स्वल्परात्रिः
स्वल्पीयः शब्दतन्त्रं वहति जनरुचिं प्राज्यमुद्वेजनाय,
रागः क्रीडा विहारो मदिरविलसितं प्रार्थना भोजनं वा
यत् स्वल्पं तत् सुमिष्टं यदपि बहुतरं तन्न मिष्टं विभाति ।

शीत ऋतु के छोटे दिन सुख देते हैं, गर्मी की छोटी रातें । थोड़ी सी बात सबकी समझ में आती है, अधिक से उद्वेग होने लगता है । आकर्षण, खेलकूद, विलास, मादकता, प्रार्थना और भोजन भी''''स्वल्प मात्रा में रहे तो मधुर लगते हैं । जैसे ही मात्रा अधिक हुई''''कोई मिठास नहीं रह जाती ।

( ६८ )

क्रोष्टा क्रोशेत् प्रकामं वनचरहरये यन्नु मह्यं प्रदेया
हृद्यं मांसं वरांशं हतहरिणतनोः क्षुत्परीहारहेतोः,
तज्जिह्मं सोऽनुगर्जेद्, विसृज शठ वनं कुत्रचिद् याहि गर्तं
स्वापत्यानाञ्च वक्त्रे बिभृहि शकलिकां दारुणोऽस्थीति कृत्वा ।

जंगल के शेर से भले ही शृगाल गिड़गिड़ाए कि मारे गए हिरन के कलेजे से एक अच्छी सी बोटी भूख मिटाने को मुझे भी दीजिए—पर वह पलट कर गर्जेगा—हरामी ! छोड़ दे यह जंगल, किसी खड्ड खाई में घुस जा । हड्डी बताकर बच्चों के मुंह में ठूंस दिया कर सूखी लकड़ियां ।

( ६९ )

कः सञ्जिघ्रेन्मनीषी क्षितिजसुरभितं व्योमरन्ध्रप्रसूनं
वीताकारस्य को नु प्रभवतु च विभोः कल्पितुं रूपरेखाम्,
कः स्तोकं वेत्तु धीरो यमसदनगतां चित्रगुप्तस्य वृत्तिं
विश्वस्यात् कश्च पत्रावलिपुट-पिहितां शासकीयां सपर्याम् ।

कौन प्रतिभाशाली क्षितिज पर महक रहे आकाशकुसुम सूँघने या निराकार ईश्वर की रूपरेखाएँ कल्पित करने में समर्थ हो सकता है ? यमलोक में चल रही चित्रगुप्त की मनःस्थितियाँ कौन साहसी भाँप सकता है तथा पन्ने पन्ने की फाइलों में बन्द सरकारी नौकरी का कौन भरोसा रख सकता है ?

( ७० )

वंशः पर्वप्रकर्षः प्रपदवसुमती-बद्धमूलः सहेलं
निश्शाखः स्वल्पपत्रो लघयति तरसा शाखिनो भूरिपत्रान्,
पश्चादाकाशवीथी - कुतुकपरिचयाद् वीतकार्योऽनुशायी
वारं वारं वराको विलुलितशिरसा वष्टि भूसन्निकर्षम् ।

पंजे भर जमीन में जड़ गड़ाए थोड़ी पत्तियों वाला पोर-पोर बढ़ता बिना डाली का बाँस बड़ी जल्दी पत्तियों से लदे डालदार वृक्षों को छोटा सिद्ध कर देता है, किन्तु बाद में आकाशवीथियों की रहस्यहीनता से अपने को व्यर्थ मानता हुआ, पछताता, जमीन के पास ही पहुँचना चाहता है ।

( ७१ )

यस्मिन् घस्रे स केशं प्रथमपलितकं बालचन्द्रप्रभासं
पश्यत्यग्रे विलोलं विशदविषभरं सूचिकाग्रं जरायाः,
तस्मिन् वैराग्यवृन्दां वपति हृदजिरे सिञ्चति स्तोत्रवेदीं
श्वासानामालवालं नियमयति चिरं वेपते चानुतापैः।

जिस दिन वह देखता है पहला पका हुआ केश—नन्ही जुन्हाई सा, ललाट पर लपकता बुढ़ौती का सफेद जहर भरा काँटा, उसी दिन हृदय के आँगन में, ईश्वर भजन की वेदी सींचकर, साँसों की बिखरती क्यारी सँवारकर, पछतावे से सिहरता हुआ एक निःसंग तुलसी का बिरवा लगा लेता है।

( ७२ )

सायासं म्लेच्छभाषाः सततरटनया वृत्तयेऽभ्यास योऽसौ
सम्प्रत्याविग्नचेताः पठितुमभिलषत्येकलां देववाणीम्,
तारुण्ये दीर्घशायी बत परियतते जागरायै प्रभाते
पूर्वं नास्तिक्य-धर्मा वहति मधुरिपौ प्रौढवत्मर्माऽनुरागम्।

प्रयत्नपूर्वक रटकर जो जीविका के लिए म्लेच्छ-भाषाओं का अभ्यास करता रहा, वही अन्तर्मन से उद्विग्न अब केवल संस्कृत का अध्ययन करना चाहता है। यौवन में देर तक सोने वाला....कष्ट से सही, ब्राह्म मुहूर्त में जागने का प्रयत्न करता है और कट्टर नास्तिक भी प्रौढ़ होकर भगवान् विष्णु पर अगाध श्रद्धा रखने लगता है।

( ७३ )

का चेमे कर्मनाशा मुखबिलकलना यत्कृता दन्तपातैः
पूर्वं पीयूषपुष्टा रदपदपटली धन्वलीलां वितेने,
माद्यद्भृङ्गालिनीला चिकुररुचिकला शुक्लिमानं जगाहे
राकाऽऽदर्शञ्च रूपं सपदि मलिनतां शिश्रिये दर्शकल्पाम् ।

किस कर्मनाशा का पानी पी लिया जो गिरते हुए दाँतों से मुख विवर बनने लगा है, अमृतरस से भरे होठ पठार बनने लगे हैं । मतवाले भौंरों के झुण्ड जैसे केश उजले पड़ते जा रहे हैं और पूरनमासी सा निखरा रूप अमावस की तरह मटमैला होता जा रहा है ।

( ७४ )

मोहप्रावृड् विपङ्का विषममदझरी वीतकण्ठप्रसेका
निष्कूजाऽनङ्गपूजा निभृतभयवती देशना शूरतायाः,
ह्रीशून्या भैक्ष्यवृत्तिर्जलधिमथनिका चैव नीरज्जुवृत्तिः
प्रौढा वेलाऽतिवेला प्रभवति परितो वेल्लयन्ती प्रतीपान् ।

प्रौढावस्था भी क्या है ? बिना दाग और कीचड़ की मोहभरी बरसात, गला तक न सींच पाने वाली मादकता, मन में चलने वाली कामनाओं की स्तोत्र-लहरी, भीतर से डरती शूरता की ललकार, सङ्कोच न करती हुई याचना और बिना रस्सियों के हिले समुद्रमन्थन की दुश्चेष्टा । यह आती है, तो विरोधाभासों की अटूट परम्परा संग-संग लिए आती है ।

( ७५ )

योगी सायुज्यभोगी रहसि विहरते सोऽहमस्मीति कृत्वा
भोगी विभ्रान्तयोगी भवति तनुरतिः साऽहमस्मीति कृत्वा,
रोगी दुःसाध्यमेधा विलपति करुणं नोऽहमस्मीति कृत्वा
रागी सत्काव्यवेधाः सृजति च भुवनं नाऽहमस्मीति कृत्वा ।

जब भी अकेला हुआ...योगी अपने को ब्रह्म मानकर अन्तश्चेतना में लीन हो जाता है, भोगी अस्थिर मन के कारण स्वयं को माया समझकर शृङ्गार में लग जाता है । अधेड़ रोगी अपने को असाध्य और महत्त्वपूर्ण मानकर करुण प्रलाप करता है तथा स्वयं को अच्छा इन्सान मानने वाला कवि नए विश्व की रचना में संलग्न हो जाता है ।

( ७६ )

प्रौढत्वे तुद्यमानः परगृहवलभीलम्बमानैर्मयूरैः
स्वीयं हेमन्तवात्या-निभृतविलुलितं बर्हमुद्यन्तुकामः,
सावित्रं दीप्रमन्त्रं जलनिधिमथनोद्भूत-भैषज्यतन्त्रं
निर्यन्त्रं सेवतेऽसौ किमु च न कृतकं नव्य-विज्ञानयन्त्रम् ।

प्रौढावस्था में पराई ढलवाँ छत से पंख लटकाए रंगीन मोर इसे झटका दे जाते हैं । यह....ठंडी हवा से विथरे हुए अपने मोरपंख फिर से सजाने के लिए आकाशीय ऊर्जा, समुद्री भैषज्य रसायन और नूतन विज्ञान के अनेक प्रसाधनों का प्रयोग कर डालता है ।

( ७७ )

प्राता रथ्यासु खेलाचटलचरणको वष्टि तारुण्यकान्तिं
कृच्छ्राद् वल्मीकशीर्षे प्रचल इव कलां वाहसः पन्नगस्य,
सायं नेपथ्यलीनो वितथ-नटकथा एष शृण्वन् सुहृद्भ्यः
साधारण्यं स्वकीयं न खलु जनकतो मन्यते लक्ष्मणेन।

दीमक की बाँबी पर चढ़कर जैसे अजगर काला नाग बनना चाहे, वैसे ही सबेरे सड़कों पर दुलकी दौड़ता हुआ यह आजकल तारुण्य चाहता है, सायंकाल नेपथ्य में छिपकर गप्पें बताने वाले मित्रों से नाटकीय कहानियाँ सुनता है तो अपने रसबोध का साधारणीकरण जनक से नहीं, लक्ष्मण से किया करता है।

( ७८ )

नो शुष्यत्पत्रराजी जनयति परितः सुप्रसारं समीरं
म्लानो वह्निर्न तापं कलयति जलदो नाश्विने बिन्दुपातम्,
न श्वभ्रं संविदध्यात् प्रहरशतचला शर्वला कुण्ठिताग्रा
नुन्नायुर्ना च नूनं नवलविलसनं नैव नेयो निनङ्क्षुः।

सूखते हुए पत्तों की पाँत तेज बयार नहीं उत्पन्न करती, मुरझाई आग से आँच नहीं निकलती, क्वार का बादल पानी की बौछार नहीं दे पाता, देर से भी गोंठी सावल धरती पर चिन्ह नहीं बना पाती...तो क्षरण और विराम रेखा की ओर बढ़ रहा व्यक्ति नई सज-धज के प्रति क्यों उन्मुख रहे।

( ७९ )

उत्पद्यन्तामवन्याः शबलितगगनप्रान्तरा लोलतारा
और्वो वह्निश्च नित्यं पुरि पुरि गृहिणां पूरयेत् पाकसौख्यम्,
कामं क्लिश्येत् पिनाकी द्विमुखडमरुकं दोलयन् शैलशृङ्गे,
नायं भूयो ढकारः प्रतिरवतरलां टङ्कृतिं कर्तुमीष्टे ।

अन्तरिक्ष के घन विरल तारे धरती से उगने लगें, बडवानल नगरों में फैलकर लोगों की रसोई के काम आने लगे और पिनाक-पाणि शंकर (नई वर्णमाला के लिए) दोमुहाँ डमरू बजाते बजाते थक जायँ, पर ढकार खनकती अनुगूँज वाला टकार न बन पाएगा ।

( ८० )

कालिन्दीं गाहमानः स्पृहयति मनसा द्रोणिकानिर्झरेभ्य-
स्तत्र स्नात्वाऽपि खिन्नो व्रजति स जवतः कोष्णकुण्डान्तराणि,
पर्यायैः कूपवापीह्रदगिरिसरितां कुम्भिकाः सेवमानः
प्रौढोऽयं दीनदीनः श्वितिपरिवलनं गङ्गया पोपवीति ।

यमुना में प्रवेश करता यह मन दौड़ाता है पठारी झरनों की ओर । वहाँ स्नान करके कुण्ठाएँ लिए बढ़ता है गरम पानी वाले खदानी पोखरों में । क्रमशः कुआँ, बावली, गहरे तालाब और पहाड़ी नदियों को जलकुम्भियाँ तोड़ता हुआ बेचारा अंगों की सफेद परत गङ्गा में धोकर पवित्र कर रहा है ।

( ८१ )

कृष्णत्वं वस्त्रकान्त्या कपिलपरिणतिः स्निग्धपालाशजात्या
किर्मीरत्वं कदर्थीकृतविधुरुचिना सद्मनां जालकेन,
मृत्कूटेनार्जुनत्वं यदपि च खलतौ भीमरूपे कपाले
किञ्चित्कालेन वेद्यं भवति तदविदा कोऽन्यथाकर्तुमीष्टे ।

कुछ दिनों में जैसे कपड़ों की उजास पर (कृष्ण सी) धूमिलता, चिकने पत्तों के रंग में (कपिल मुनि सा) पीलापन, चाँदनी को फीकी बनाने वाले महलों की चमक में (किर्मीर दैत्य सा) चितकवरापन आ जाता है वैसे इस पुतले के (भीम जैसे) अर्धखल्वाट शीर्ष पर (अर्जुन जैसी) सफेदी दिखने लगी । इसे कौन रोक सकता है ?

( ८२ )

जीनः केशैर्विहीनो लघयति सुषमां सौगतीं स्निग्धशीर्षा-
मष्टावक्रं स्वकट्या प्रचल-तलपटीरिष्टया संवृणीते,
प्रत्यङ्गस्यूतकिट्टैस्तुलयति लवशः किञ्च वाल्मीकिलीलां
दन्ताभावेन पुंसु प्रभवति मतिमान् सोऽनुभूतिस्वरूपः ।

वृद्ध खल्वाट होकर केशरहित बुद्ध का सौन्दर्य छोटा बना देता है, कूल्हों पर दुखती कमर से अष्टावक्र को मात कर देता है, शरीर की अंग प्रत्यंग की मैल से वाल्मीकि का अनुकरण करता है और अधिकांश दाँत गिर जाने से लोगों के बीच (पुंसु शब्दरूप की वैकल्पिकता से विख्यात) विशिष्ट विद्वान् अनुभूति-स्वरूपाचार्य बन जाता है ।

( ८३ )

प्रत्येकं वाद-वेद्यां विधिपरिविदुरो व्याधिते रोगहारी
यज्ञेऽध्वर्युः सभायामपि वरविदुषां मान्यमुख्यातिथिः सन्,
वर्षीयान् यावदुच्चैर्वदति बहुतरं माल्यनिर्माल्यविभ्राट्
तावद् वै घुर्घुराभिः पुरिशय-ललनाः साधु वर्धापयन्ति ।

प्रत्येक न्यायवेदी में विधि का ज्ञाता, रोगी के निकट वैद्यराज, यज्ञ में पुरोहित और विद्वानों की सभा में मुख्यातिथि बना हुआ वृद्ध मुरझाती पुष्पमालाएँ पहने गंभीरतापूर्वक बोलने लगता है तो बैठे बैठे सो लेने वाली महिलाएँ घर्र-घर्र ध्वनियों से उसे खूब अभिनन्दित करती हैं ।

( ८४ )

सर्वज्ञः सन् प्रकाशं प्रकटयतितरामज्ञतामात्मनीनां
संश्लिष्टो माययाऽयं पृथगिव रमते किञ्च कूटस्थशीलः,
रोषज्वालावलीभिः कलुषितकरणो नैव सत्त्वं लुनीते
ब्रह्मास्मीति प्रवृत्तिं सततमवहितो दर्शयन् यातयामः ।

मैं ब्रह्म हूँ, इस प्रवृत्ति का सावधानी से अभिनय करता हुआ वयोवृद्ध, सब कुछ समझकर भी लोगों के समक्ष अधिक जागरूकता प्रदर्शित नहीं करता । माया और मतलब से लिपट कर भी तटस्थ प्रसन्नता का आवरण रखता है और क्रोध की लपटों से अन्तर्मन झुलसते होने पर भी सरलता की साँकल तोड़ता नहीं ।

( ८५ )

सान्द्राभिर्दूषिकाभिः पथि पथि वृजिनं शीलितं लोचनाभ्या-
ञ्जीर्णः कर्णोपघातैरपि च निशमिताः पुष्कलाः फल्गुवार्त्ताः,
शुष्यद्गण्डप्रवृत्त्या न खलु विजहतीं प्रत्नपैशुन्यवृत्तिं
कम्पैर्गात्रस्य चष्टे यदहमकरवं यौवने भूरिपापम् ।

आँखों की बहती कीचड़ से गली घाट के दृष्टिदोष, मुद्रित कानों से (प्रयत्नपूर्वक) सुनी गई अनर्गल बातें, सूख कर भी हिल रही मलपटी से न छोड़ती हुई चिर-पिशुनता और पूरे शरीर की कंपकंपी से यौवन के अनेक पाप वृद्ध स्वीकार सा करता रहता है ।

( ८६ )

पुष्यत्स्वप्नाङ्कुरानो छुरितपरिमला लूयतेऽदृष्टकीटैः
कान्तस्मेरा प्रवालोपचयसुललिता म्लायति प्राणवल्ली,
प्रीतिच्छद्मालवालो विदलति तरसा शुष्कतामेति मूलं
संज्ञासूत्राणि शून्ये स्वरयति हतधीः सोऽयमुद्यानपालः ।

सपनों के प्रस्फुटित अंकुर, सुगंध बिखेरते-बिखेरते न जाने किन भाग्य-कीटों द्वारा कुतर दिए गए, प्राणों की लतर नई कोपलों से लहकती मुस्कराती मुरझाने लगी और स्नेहबन्धनों की बनावटी क्यारी जड़ सुखाती फूट चली । माली कितना बेसुध है, अब भी सूने में संज्ञाओं की डोर पकड़े बाँग लगाए जा रहा है ।

( ८७ )

उदबृंहत्कुक्षिकोषः स्वपिति न पुरतो वीक्षतेऽसौ क्षुधार्त्तं
दास्याः पुत्रं गृहान्तर्मलिनभृतिकरं क्षामवक्त्रं भुजिष्यम्,
तन्नीतं स्वादुपेयं घृतभरसुरभिव्यञ्जनं तत्प्रणीतं
तिक्तं कारुण्यबाष्पैरहरहरलसो मङ्क्षु भुङ्क्ते स्वधाभिः ।

कोई वृद्ध उदर पुष्ट कर सोने लगता है, घर में ही जूठन की प्रत्याशा में टहल कर रहे, भूख से मुरझाती आकृति वाले परिचर की अनदेखी कर देता है। जब कि आलस्यवश नित्य उसी के द्वारा लाए गए स्वादिष्ट पेय पीता है, चाहे वे करुणा के आंसुओं से कषायित ही क्यों न हों...और उसी के बनाए घृतसुरभित भोजन करता है, भले ही वे पिण्डदान की श्रद्धा से परोसे गए हों ।

( ८८ )

स्थूलः सूना-पिचण्डो वलित इव तरुः सर्जको जातगुल्मः
क्रीडावासः शिशूनां क्व न परिलभते थूत्कृतं कोटरेषु,
शङ्कन्ते तं हि लोका अवहृतकलशं स्तेयसम्पत्खनीनां
खाद्यानां दीनगेहादपि च परहितच्छद्मना लुञ्चितानाम् ।

तने की उभरी ग्रन्थि से झुके हुए सरई वृक्ष पर बच्चे खेलते और कोटरों में पानी गिराते हैं । कुछ ऐसा ही होता है अनावश्यक तोंद वाला स्थूल व्यक्ति । लोग सोचते हैं कि यह जमीन से निकाली गई माल की मटकी या परोपकार के बहाने निर्धनों से एकत्रित अनाज की बोरी छिपाए हुए है ।

( ८९ )

दुग्धं कस्मिन् मुहूर्ते क्वथन-परवशं कल्पते विक्रियायै
शस्यं केदारमध्ये मृदुलमिहिकया पत्रशोषं प्रयाति,
जिह्वातीर्थेऽशनायासरितमपि तरन् ग्रस्यते विप्रलब्धो
ग्रासग्राहेण लुब्धो जरठपुरुषकः प्राङ् न कोऽपि प्रवेद ।

उबलने की लाचारी में दूध किस क्षण फट जाएगा, खेत में खड़ी फसल ओस की किस फुहार से सूखा रोग पाल लेगी और जिह्वा-तीर्थ में भूख की नदी पार करता हुआ जरठ किस कौर रूपी मगरमच्छ द्वारा प्रलोभन के जबड़े में जकड़ लिया जाएगा ? पहले से कोई नहीं जानता ।

( ९० )

सुप्तः सम्राडुत श्वा भवति समरुचिः स्रस्तनिःशेषगात्रः
शश्वद् विस्फारशीलां श्वसितगुणनिकावैकृतीं सन्दधानः,
एकः स्वप्नायमानो विमृशति यदहं कर्हिचिच्छ्वा भवेयं
काङ्क्षत्यन्यश्च कामं भवितरि जनुषि स्यां कुतस्त्योऽपिराजा ।

सोया हुआ राजा या श्वान एक जैसा होता है । दोनों शरीर शिथिल किए साँसों का विकृत पहाड़ा दुहराते रहते हैं । एक सपने में सोचता है कि मैं कभी श्वान बनता और दूसरा उन्हीं घड़ियों में चाहता है—अगले जन्म में मैं कहीं का राजा बनूं ।

( ६१ )

वंशस्थो घ्राणलेशः सपदि नयनयोः स्यन्दते सोमराजी
कम्प्रे जानुप्रचारे व्रजति परिचयं तद् भुजङ्गप्रयातम्,
वातोर्मिः पृष्ठपार्श्वे प्रहरणकलिका वर्द्धते हृत्प्रदेशे
मन्दाक्रान्ता च रक्तप्रसृतिरनियतं जायते पुष्पिताग्रा ।

शरीर वेदनाओं का छन्दः शास्त्र बन गया है। सूंघ पाने की शक्ति (वंशस्थ) नाक के ऊपर सीमित रह गई है। आँखों में झलकती हैं (सोमराजी) कई चन्द्रलेखाएँ, डोलने में काँपते घुटनों से (भुजङ्ग-प्रयात) सर्प-गति का परिचय मिलता है, पीठ के पार्श्व भाग में (वातोर्मि) वात की लहर और हृदय में (प्रहरण-कलिका) घातक टीस बढ़ती है। रक्तप्रवाह की स्थिति अनियमित होकर (मन्दाक्रान्ता) मन्द रक्तचाप और कभी (पुष्पिताग्रा) उच्च रक्तचाप में परिणत हो जाती है।

( ६२ )

ज्ञानं प्राज्याभिमानं भजति भिदुरतां सन्धिभिः कीकसानां
कोषस्थं स्वापतेयं व्रजति ननु समं श्लेष्मभिर्नालिकासु,
सम्पन्ना मित्रमाला त्यजति परिचयं कृच्छ्रनिःश्वासकम्पैः
कालोऽयं क्विप्चरित्रो यजति न किमरे विश्वजित् सत्रमेव ।

अस्थि-सन्धियाँ और अभिमान भरे ज्ञान एक साथ दरक रहे हैं, कोष-संचित धन और कफ आदि विकार नालियों में बह रहे हैं, मित्र मण्डली और पीडा भरी साँसें संग-संग पहचान छोड़ रही हैं। (सर्वापहारी लोप वाले) क्विप् प्रत्यय की तरह, लगता है, यह अवस्था (अशेष दान का) विश्वजित् यज्ञ कर डालेगी।

( ९३ )

मृत्कूटो वार्द्धकेऽयं विविदिषतितरामङ्कुराणां विलासं
लास्यं जातीलतानां स्मृतिमवतरति स्थाणुशाखोटकस्य,
किन्तु क्रव्यानुरूपां पृथुतरकरकामञ्जसा सेवमानः
कीर्णत्रोटिः क्षणार्धे लवपरिलुलितो ध्वाङ्क्षवद्वाव्यथीति ।

माटी का पुतला चरम अवस्था में नए अंकुरों का उल्लसित रहस्य समझना चाहता है । सूखते सेंहुड़ की स्मृतियों में एक बार हरी भरी चमेलियाँ थिरक उठती हैं । किन्तु यह विभ्रम····सुडौल विनौलियों को कच्चे मांस के टुकड़े समझकर अचानक चखने वाले और चोंच टूटने से क्षण भर में नीचे लुढ़क जाने वाले कौए की तरह उसे चोट दे जाता है ।

( ९४ )

योऽसौ शाखामृगोऽभूत् तनुपदयुगलीं चालयन् बाल्यकाले
शार्दूलोदग्रलीलां तरुणिमनि नवां शिश्रिये धीरचारः,
प्रौढः स्तम्बेरमाणां व्यधितगतिविधिं हन्त धिक्कारपात्रं
सोऽयं खट्वानिलीनो ज्वरदजगरतां वार्द्धके वावहीति ।

जो शैशव में नन्हे पाँव सरकता हुआ शाखामृग बना था । यौवन में ठिठक कर चलता था वेगवान् चीतों की तरह । प्रौढ होने पर जिसकी प्रविधियों से मतवाले हाथियों की चाल-ढाल धिक्कार योग्य लगती थी, वही आज चारपाई पर पड़ा बुखार से तड़पते अजगर की स्थितियाँ झेल रहा है ।

( ९५ )

अल्पीयः पीतशेषं वितर हिमजलं तर्पणं पूर्वतो मे
को जानीते मुमूर्षा-कलुषितसमये स्यान्न वा पार्श्ववर्त्ती,
इत्थं वेश्मावहेलाविदलितरसनः कोऽपि वार्द्धक्यदीनः
पुत्रं दीर्घप्रवासान्निकटमुपगतं याचते क्षामकण्ठः।

पीने से बचा हुआ थोड़ा शीत जल मुझे भी देना, इसे पहले से तर्पण की अँजुरी मान लो। कौन जानता है, मृत्यु की छटपटाती घड़ियों में पास रह पाओ या नहीं? इस भाँति घर के तिरस्कारों से बेस्वाद किया गया कोई वृद्ध दीर्घप्रवास से लौटे हुए पुत्र से, सूखे गले, अनुरोध करता है।

( ९६ )

भावाः सञ्चारशीलाः समयगुणमिता विद्युदुन्मेषभासः
साहित्ये राजनीतौ युवजनचरिते जातुचिल्लक्ष्यमाणाः,
कीनाशे सन्निकाशे स्थितवति तरसाऽलात चक्रायमाणा
एकीभूय स्वकीयां परिचयपदवीं प्राणिनं प्रापयन्ति।

साहित्य, राजनीति और तरुणलीलाओं में अवसर तथा प्रकृति के अनुसार बिजली की कौंध के समान थोड़ी देर के लिए (तैंतीस में से) कुछ संचारी भाव दिखलाई पड़ जाते हैं, पर मृत्यु देवता के निकट पहुँचते ही तेज घूमती हुई अधजली लकड़ी की परिधि-रेखा बने हुए सब के सब एक साथ मरणोन्मुख को अपना परिचय देते हैं।

( ९७ )

कश्चिद् दुर्व्याधिदावानलपरिदलितो रङ्कुवत् प्रैति रङ्कुः
मृत्यां कोऽपि श्वचेष्टः प्रसृमरकरणो दीर्यते चक्रिकाभिः,
अन्यो दुर्वारशूलाद् बडिशतरलितां लम्बते मीनमुद्रां
धन्यो हंसश्च कश्चित् त्यजति निजतनुं योगनिद्राबलेन ।

कोई असाध्य व्याधि की जंगली आग में झुलसते हिरन की तरह मरता है, कोई मार्ग में वाहनों के पहिए से कटे हुए श्वान की तरह बिखर जाता है । दूसरा किसी तीव्र वेदना की अनुभूति से, काँटे में फँसा कर लटकाई गई मछली की तरह तलझता है । धन्य तो वह जीवन्मुक्त है जो अपना शरीर बिना किसी क्लेश के योगनिद्रा में ही छोड़ देता है ।

( ९८ )

कोऽयं कं कालमाप्तो भुवि चिरमुषितो हेतुना हन्त ! केन
स्वाहाकारेण दीनो व्यतरदपि हविः खर्वदेवाय कस्मै,
कस्माद् दोषान्मृतोऽभूद् द्रविणसमुदयं न्यक्षिपत् कस्य भाग्ये
कस्मिन् वा स्नेहपाशेऽस्वदत चिरतृषामित्यलं किंवदन्त्या ।

यह कौन है, किस स्थिति को पहुँच गया, इतने दिनों धरती पर क्यों रुका था ? बेचारा आहुति देकर किस खोटे देवता की पूजा करता रहा, किस दोष के कारण मरा, सारी सम्पत्ति किसके भाग्य में रख गया अथवा किस अधूरे स्नेहबंधन के लिए तरसता रहा इन बातों (किम् शब्द की रूपमालाओं) का सन्दर्भ अब नहीं रह गया ।

( ९९ )

देहो दुर्गन्धमाप्तो भवति तृणनिभा लालिता लोमराजी
रक्तं वारीयते द्रागुपलपरिजडा जायते कीकसालिः,
श्वासश्रेणीप्रमीला - गलितपरिचयस्यास्य मृत्सञ्चयस्य
श्लोको जागर्त्ति शेषः प्रतिरवकलया केवलं स्मर्यमाणः ।

शरीर में बास आ गई चिरलालित रोम तिनके बन गए। रक्त पानी और अस्थियाँ दृढ़ पत्थर बन गईं। श्वास-परम्परा के बन्द होते ही माटी के पुतले द्वारा सहेजे गए सारे परिचय समाप्त हो गए… केवल स्मरण करने पर अनुगूंज की तरह छन कर आती हुई कीर्ति (और कविता) में चेतना का अंश शेष रह गया है।

( १०० )

मृत्स्नायाः संप्रजातः सुचिरमवकलन्मृत्तिकाभिर्विनोदं
मृत्सार्थं सस्पृहोऽभूदुचितमनुचितं सर्वमर्थं व्यतार्षीत्,
सम्प्रत्येवञ्च लोष्टैरपिहितविवरे चत्वरेऽसौ मृदायाः
शेते विश्रान्तबोधो निपतति नियतं मृत्तिकायां मृदंशः ।

माटी से उपजा, माटी के खेल खेले। एक चिकनी मिट्टी पर ललचाया। अपनी-पराई धन-संपदाएँ लुटा दीं। अब तो ढेलों से ढँकी गई खाई पर बने माटी के ही चबूतरे में यह संज्ञाहीन होकर लेट गया है। मिट्टी का प्रत्येक आकल्पन मिट्टी में मिलने को बाध्य होता है।

—❁—

## TO OUR CONTRIBUTORS

The *Journal of the Gangānātha Jhā Kendrīya Sanskrita Vidyāpeetha* is a quarterly research Journal of Indology. Articles in all branches of Indology are invited from the scholars for publication in the Journal.

The articles should normally be written in English. However, those written in Sanskrit or Hindi may also be accepted. The journal also publishes small, hithertoo unknown Sanskrit works or those edited afresh with the help of new manuscripts material. The articles sent in for publication should be typed in double space with sufficient margin on the left on one side of the paper. Footnotes should be numbered in consecutive order. All Sanskrit and non-English words should be underlined. In Bibiliographical references the titles of journals and books should be underlined and the place as well as the year of the publication in respect of books should be mentioned at its first occurrence.

The joutual follows the international system of transliteration of Sanskrit words.

Each contributor is given 25 offprints of his article free of cost along with a copy of the issue of the Journal containing his paper. The authors are requested to give their full postal addresses and to supply a short *bio data* for favour of publication in the Journal.

The Journal also publishes obituaries of the Sanskrit scholars, comments on the articles published in this Journal, book reviews and other relevant material pertaining to the field of Indology. The publishers are requested to send two copies of the work that they want to get reviewed in the columns of this Journal.

All communications are to be addressed to :

*The Principal*

**G. N. Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha**
**Chandrashekhar Azad Park**
**ALLAHABAD-2**
(*India*)